تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

مطالعات و تحقیقات فقهی (۲)

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
مرکز انتشارات

# اهداف دین از دیدگاه شاطبی

احمد ریسونی

مترجمان:
سیدحسن اسلامی - سیدمحمدعلی ابهری

# اهداف دین

# از دیدگاه شاطبی

ترجمهٔ

سیّد حسن اسلامی - سیّد محمّد علی ابهری

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

ریسونی، احمد،
اهداف دین از دیدگاه شاطبی / احمد ریسونی؛ ترجمهٔ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، سیّدحسن اسلامی، سیّدمحمّدعلی ابهری. ـ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۶.
۴۷۲ص. ـ (دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز انتشارات؛ ۵۱۰: آثار مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی؛ ۶۹)
کتابنامه.
۱. ابراهیم شاطبی. الف. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. مترجم. ب. ابهری، سیّدمحمّدعلی - مترجم. ج. اسلامی، سیّدحسن. - مترجم د. عنوان.
BP ۲۹۷ / ۹ر ۹الف

فهرست نویسی پیش از انتشار توسط مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی

شابک X ـ ۲۷۰ ـ ۴۲۴ ـ ۹۶۴
ISBN 964 - 424 - 270 - X

دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم
مرکز انتشارات

نام کتاب: اهداف دین از دیدگاه شاطبی
نویسنده: احمد ریسونی
ترجمه و تحقیق: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی
مترجمان: سیّدحسن اسلامی ـ سیّدمحمّدعلی ابهری
حروفچینی، صفحه آرایی و نشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانهٔ دفتر تبلیغات اسلامی
نوبت چاپ: اوّل / بهار ۱۳۷۶
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
قیمت: ۱۰۰۰ تومان

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفائیه) مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیّهٔ قم،
ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷ـ ۷۴۲۱۵۵، نمابر: ۷۴۲۱۵۴، پخش: ۷۴۳۴۲۶

Printed in the Islamic Republic of Iran

# فهرست مطالب


ی با خواننده ........ ۱۱
ۀ این کتاب ........ ۱۵
قاصد شریعت کدام است؟ ........ ۱۹
اطبی کیست؟ ........ ۲۳
ازه ها و کهنه های این نظریه ........ ۲۷
جتهاد غایت نگر ........ ۲۹
ۀ این ترجمه ........ ۳۳
ـد ........ ۳۵
عنای مقاصد و نظریۀ مقاصد ........ ۳۵
کمت و علت ........ ۳۹
اصد و معانی ........ ۴۴
نای نظریۀ مقاصد ........ ۴۷

## بخش نخست: بحث مقاصد پیش از شاطبی

**بحث مقاصد پیش از شاطبی** .......... ۳

**فصل اوّل: اندیشهٔ مقاصد در میان اصولیان** .......... ۷

۱ـ حلقه های گذشته .......... ۸

ترمذی حکیم (ابو عبدالله محمدبن علی) .......... ۸

ابو منصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ هجری) .......... ۱

ابوبکر قفال الشاشی [چاچی] (قفال کبیر، متوفای ۳۶۵ هجری) .......... ۲

ابوبکر ابهری (متوفای ۳۷۵هجری) .......... ۳

باقلانی (متوفای ۴۰۳هجری) .......... ۴

۲ـ حلقه های معروف ..........

امام الحرمین (متوفای ۴۷۸هجری) ..........

ابو حامد غزالی (متوفای ۵۰۵ هجری) ..........

فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ هجری) ..........

سیف الدین آمدی (متوفای ۶۳۱هجری) ..........

ابن حاجب (متوفای ۶۴۶ هجری) ..........

بیضاوی (متوفای ۶۸۵ هجری) ..........

اسنوی (متوفای ۷۷۲ هجری) ..........

ابن السبکی (متوفای ۷۷۱هجری) ..........

عزالدین بن عبدالسلام (متوفای ۶۶۰هجری) ..........

ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸هجری) ..........

**فصل دوم: اندیشهٔ مقاصد در مذهب مالکی** ..........

مقصود از مذهب مالکی چیست؟ ..........

اصول مذهب مالکی و مقاصد ........ ۱۰۲

۱ ـ مصلحت مرسله ........ ۱۰۲

۲ ـ سد ذرایع ........ ۱۱۴

۳. رعایت مقاصد مکلّفان ........ ۱۲۱


## بخش دوم: شاطبی و نظریه اش


صل اوّل: آشنایی با شاطبی ........ ۱۳۱

۱ ـ خلاصهٔ زندگی شاطبی ........ ۱۳۲

استادان شاطبی ........ ۱۳۳

شاگردان شاطبی ........ ۱۳۵

نوشته های شاطبی ........ ۱۳۵

۲ ـ شاطبی از زبان خود ........ ۱۴۰

ویژگی های سیرت علمی شاطبی ........ ۱۴۱

مصائب شاطبی ........ ۱۴۴

۳ ـ مکاتبات شاطبی ........ ۱۴۹

صل دوم: چارچوب کلی نظریه شاطبی ........ ۱۶۹

هدفداری شریعت ........ ۱۷۰

تقسیم بندی مقاصد ........ ۱۷۱

قسم اوّل: قصد شارع ........ ۱۷۱

خاتمهٔ کتاب: مقصود شارع چگونه شناخته می شود؟ ........ ۱۹۶

صل سوم: ابعاد نظریهٔ شاطبی ........ ۱۹۹

۱ ـ ضروریات پنج گانه ........ ۲۰۰

۲ ـ مسائل مباح ........ ۲۱۰

۳ـ اسباب و مسببات ........ ۱

## بخش سوم: مسائل اساسی نظریه شاطبی

درآمد ........ ۵
فصل اوّل: مسألهٔ تعلیل ........ ۷
احکام شریعت، تعبّدی یا هدفدار ........ ۸
منکران تعلیل ........ ۸
دیدگاه رازی در موردتعلیل ........ ۰
ابن حزم و تعلیل ........ ۹
فصل دوم: مصالح و مفاسد ........ ۱
مفهوم مصلحت و مفسده ........ ۱
ادراك مصالح با عقل؟ ........ ۲
عرصه های شناخت عقل از مصالح ........ ۵
۱ـ تفسیر نصوص برمبنای مصلحت ........ ۵
۲ـ تعیین مصلحت های متغیر و متعارض ........ ۲
۳ـ شناخت مصالح مرسله ........ ۸
فصل سوم: مقاصد و اهداف شارع چگونه شناخته می شود؟ ........ ۳
۱ـ فهم اهداف و مقاصد مطابق مقتضیات زبان عربی ........ ۳
۲ـ اوامر و نواهی شرعی، تعلیل یا اخذ به ظاهر ........ ۶
۳ـ اهداف و مقاصد اصلی و تبعی ........ ۹
۴ـ سکوت شارع ........ ۷
۵ـ استقرا ........ ۹
اهمیت استقرا در نظر شاطبی ........ ۰

استقرا و مقاصد ........ ۳۷۲

## بخش چهارم ارزیابی کلی نظریهٔ شاطبی

فصل اوّل: نظریهٔ شاطبی، سنت گرایی یا نوگرایی ........ ۳۸۱
۱ ـ موارد تقلید و سنت گرایی ........ ۳۸۱
استفاده اش از اصولیان: ........ ۳۸۳
استفاده از مذهب مالکی ........ ۳۸۹
۲ ـ موارد نوگرایی در نظریهٔ شاطبی ........ ۴۰۴
الف: وسعت بحث ........ ۴۰۸
ب: اهداف مکلّف ........ ۴۱۱
ج: اهداف شارع چگونه شناخته می شود؟ ........ ۴۱۲
د: عرضهٔ قواعدی بسیار ........ ۴۱۳
قواعد مقاصد ........ ۴۱۴
فصل دوم: اهداف و اجتهاد ........ ۴۲۳
اهداف و مقاصد شرع و شرایط مجتهد ........ ۴۲۶
روش های اجتهاد مبتنی بر اهداف ........ ۴۳۷
۱ ـ توجه به نصوص و احکام همراه با اهداف و مقاصدشان ........ ۴۳۸
۲ ـ جمع بین عمومات و ادلّهٔ خاص ........ ۴۴۷
۳ ـ جلب مصالح و دفع مفاسد به طور مطلق ........ ۴۵۴
۴ ـ توجه به عواقب ........ ۴۶۲
خاتمه: افق های تحقیق در مقاصد ........ ۴۶۹

# سخنی با خواننده

آنچه توانست از مسلمانان صدر اسلام، فرهنگ سازانی در مقیاس جهانی بار آورد و بذر تمدن اسلامی را بارور کند، عنصر اجتهاد بود. مسلمانان با الهام از قرآن کریم و تعالیم پیامبر اکرم(ص) توانستند در مدّتی کوتاه تمدنی با شکوه پدید آورند که نظیر نداشت و در عرصهٔ حقوق و وضع قوانین، عنصر اجتهاد راهنمای فقیهان بود و بر اثر تضارب آرا و تعمق در احکام دین و اهداف آن، فقهی نیرومند پدیدار شد.

گرچه این حرکت میان شیعه بی انقطاع ادامه یافت و هم اکنون شاهد دریای ژرف فقاهت از ثمرهٔ اجتهاد هستیم، بر اثر عوامل گوناگونی اجتهاد درمیان اهل سنّت با فرمان حکومتی ممنوع گشت و باب اجتهاد مسدود شد. اینکه دقیقاً چه عواملی دست به دست یکدیگر دادند و خلفا را به منع اجتهاد در احکام و اکتفا به اجتهاد ائمهٔ اربعه وادار کردند، نیاز به بحثی جداگانه دارد، اما یک چیز مشخص است و آن اینکه این حرکت از سر اضطرار بود نه اختیار، و کوششی بود برای دفع افسد به فاسد.

خلفا برای پیشگیری از ادامهٔ هرج و مرج فکری و فروپاشی نظام اجتماعی، آسانترین ـ اگر چه نه درست ترین ـ راه را برگزیدند و با منع اجتهاد، عملاً تفکّر دینی را منع کردند و حفظ وضع موجود را به بهای تباه کردن شاخصترین خصلت فقهی اسلام، یعنی اجتهاد، برگزیدند. گرچه این حکم سده ها بر اندیشهٔ فقیهان اهل سنّت حاکم و

جریان غالب از آن پیروان اجتهاد ائمهٔ اربعه بود، امروزه مسأله به شکل دیگری مطرح است.

بزرگترین ویژگی جهان اهل سنّت، در روزگار معاصر، بازگشت به عصر اجتهاد و زمزمهٔ فتح این باب است. اگر زمانی مهمترین حسن تفکر اهل سنّت پایبندی به اجتهادات ائمهٔ اربعه و بی نیازی از اجتهاد به شمار می رفت، اینک این نگرش رخت بسته است و ضرورتهای زندگی خود را بر ذهنیّات چیره ساخته و زمینهٔ بازنگری در اندیشهٔ چند سدهٔ گذشته را فراهم ساخته است. امروزه یکی از جدّیترین مشکلات فکری اهل سنّت، حاکمیّت ائمهٔ اربعه بر همهٔ ارکان فقهی و بی توجّهی به زمان و مکان در اجتهاد است.

متفکران بجد در پی برانداختن حاکمیّت فکری آنان بر میراث فقهی خود و کوشش برای احیای فقهی سیّال و زنده هستند؛ فقهی که موتور محرك آن ـ به تعبیر مرحوم اقبال لاهوی ـ اجتهاد باشد. شیخ بزرگ الازهر محمود شلتوت، متفکر بزرك الجزایری مالک بن نبی و نظریه پرداز سودانی دکتر حسن ترابی در همین راه گام برداشته اند و برخی از دشواریها را از میان برده اند.

امّا یک نکته مسلّم است و آن اینکه در طول سده های گذشته کسانی همچنان خواستار ادامهٔ اجتهاد و حفظ تفکر اجتهادی بودند. این کسان گرچه مقبول جامعه نبودند و گاه متهم به اتهامات گوناگون و حتی عجیب و غریب می شدند، غالباً از خصلت خدادادی صبوری برخوردار بودند و از ادامهٔ راه خود باز نمی ماندند.

ابو اسحاق شاطبی ـ که اهل اندلس بود و در قرن هشتم می زیست ـ از این گونه کسان بود که به رفض، بدعت، تشیع و حتّی ارتداد متهم گشت و از مناصب و موقعیّتهای اجتماعی خود محروم شد. بزرگترین جرم این فقیه مالکی این بود که می خواست به میراث گذشته بی ارزیابی آن تن ندهد و در پی شناختن سره از ناسره بود. یکی از کارهای این فقیه اصولی تألیف کتابی در باب بدعت به نام الاعتصام بود که در آن پنبهٔ بسیاری از بدعتهای رایج را، که نتیجهٔ عوامزدگی فقه آن روزگار بود، زد. او در این

کتاب تاجایی پیش رفت که با بسیاری از فقیهان معاصر خود، که پاره ای استادان او بودند، در افتاد و روشن کرد که نمی توان احکام دین را بر اساس خوشآمد و بدآمد این و آن استوار کرد و تنها احکامی متّبع هستند و اجماعی مقبول است که ریشه در سنّت داشته باشد. او خود پایبند گفته هایش بود و به همین سبب بسیاری از شعایر رایج را چون منطبق بر سنّت سلف صالح نمی دانست فروگذاشت و خود را آماج حملات دوست و دشمن کرد. یکی از این شعایر ذکر نام خلفا و حکام در خطبه های نماز جمعه بود که به دلیل ترك آن از امامت جمعه محروم شد.

محرومیّت و مطرودیّت او زمینه ساز عرضهٔ بزرگترین کتاب دربارهٔ اهداف شریعت در میان اهل سنّت بود. آنچه را فقیهان و اصولیان به صورت پراکنده و مختصر گفته بودند، او یک جا فراهم آورد و آن را زمینهٔ اجتهاد قرار داد؛ البته نه اجتهادی براساس معیارهای رایج و حتّی تن دادن به حیله های شرعی، که اجتهادی براساس اهداف شرع و مقاصد آن. به نظر شاطبی تنها اجتهادی مقبول است که همواره در چارچوب این اهداف باشد و فقط فتواهایی ارزش دارند و متبع هستند که موافق روح شریعت صادر شده باشند. از نظر شاطبی، مجتهد واقعی کسی است که روح شریعت را درك کرده باشد و براساس اهداف آن فتوا صادر کند. آنکه بی توجّه به مقاصد اساسی شارع در پی افتاست، از اجتهاد به پوستهٔ آن قناعت کرده و از جوهر آن روی گردانده است.

آنچه شاطبی را از همگنان خود متمایز ساخت، ژرف اندیشی و توجّه به لوازم این گونه اجتهاد بود که آنها را پرورد و طی کتابی سترگ به نام الموافقات گسترد و به صورت نظریه ای منسجم عرضه داشت.

شاطبی معتقد است که دین اسلام در پی تأمین مصالح آنی و آتی بشر است و این هدف از طریق وضع احکام و قوانین تأمین می شود. بنابراین هر یک از احکام براساس مصلحتی وضع شده و در پی تأمین هدفی است. امّا اهداف اساسی شریعت عبارتند از حفظ دین، عقل، جان، مال و نسل انسانها. اینها اهداف اساسی یا مقاصد پنج گانهٔ شریعت هستند. گرچه این نظریه پیشتر در میان فقیهانی چون غزالی، جوینی و آمدی

مطرح بود، امّا این شاطبی بود که توانست این اظهارات پراکنده را به رشته ای کشد و به سان یک نظریهٔ منسجم با لوازم و توابع خاصّی عرضه دارد و براساس آن فقهی مقصدنگر و غایتگرا بنیان نهد؛ فقهی که همپا و همسوی روح دین حرکت می کند و هرگز از پاسخگویی به نیازهای متحول مردمان در نمی ماند.

کتاب حاضر گزارش و تحلیلی است از این نظریه که می کوشد ابعاد آن را بشکافد و نتایج آن را بازگوید. اینکه چقدر مؤلف در شناساندن این چهرهٔ بزرگ موفق بوده است، در این مختصر نمی گنجد، امّا آنچه گفتنی است خلأ چنین کارهایی در زبان فارسی است و لزوم شناساندن این گونه تک نگاری ها.

مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی که یکی از اهداف خود را انتقال تازه های اندیشهٔ دینی به حوزه های علمیه می داند و در پی گشودن روزنه هایی به جهان معاصر عرب است، ترجمهٔ کتاب حاضر را مناسب دانست و آن را در دستور کار خود قرار داد.

زحمت ترجمهٔ این اثر به عهدهٔ آقایان حجج اسلام سیّد حسن اسلامی و سیّد محمّدعلی ابهری است. سعی شان مشکور باد. در اینجا لازم است از همهٔ کسانی که در نشر این اثر اهتمام داشته اند، تشکر کنم.

**واللّه ولی التوفیق**

**محمّد مهدی فقیهی**

**مسئول مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی «پژوهشگاه»**

## دربارهٔ این کتاب

بررسی و شناخت بزرگان گذشته، همواره جذابیّت خاصی داشته است، به ویژه آنکه دیدگاه های آنان بتواند امروزه نیز کارگشا باشد. از این رو امروزه در کشورهای عربی مهمترین محور پایان نامه نویسی در دانشگاهها، رجوع به گذشته و شناساندن یکی از متفکران مسلمان و ارزیابی انتقادی نظریاتشان است و به همین سبب بسیاری از پایان نامه های دانشگاهی دربارهٔ پیشینیان است، البته شاید منحصر کردن علل این رویکرد، به «جذابیّت» آن، ساده کردن مسأله باشد و لازم باشد که به دنبال دلایل جدی تری بود؛ از جمله آسان بودن کار، نداشتن پیامد خاصی و ... اما به هر صورت بررسی دیدگاه فقیهان مسلمان، امروزه نیز می تواند کارگشا باشد. به خصوص که زمزمه های فتح باب اجتهاد بلند شده است و بزرگان اهل سنّت به تبعات سدّ این باب واقف شده و آنها را ابراز داشته اند.

کتاب حاضر نیز رسالهٔ دکتری آقای ریسونی با عنوان «نظرية المقاصد عند الامام الشاطبی» است که در آن می کوشد به نحوی مسألهٔ اجتهاد و آنچه را امروزه جامعه بدان نیازمند است بازگوید؛ امّا نه اجتهاد رایج و مرسوم را که اجتهادی براساس اهداف شریعت و منطبق بر مقاصد آن.

کامل ترین الگوی این گونه اجتهاد در میان اهل سنّت، شاطبی است که در

قرن هشتم هجری در اندلس می زیست. او ـ تا آنجا که در توان داشت ـ همهٔ گفتنی ها را در این زمینه در کتابی سترك گرد آورد و آن را «الموافقات» نام نهاد.

بی شک شاطبی میراث خوار فقیهان پیش از خود بود، امّا در این نیز شکّ نمی توان کرد که به میراث گذشتگان بسنده نکرد و بر آن افزود و اندیشهٔ خود را در این راه فرسود.

آنچه را گذشتگان در صفحاتی اندك پرداخته بودند، شاطبی طی صدها صفحه گسترد و مبانی و نتایج آنها را به دقّت باز نمود. زان پس هر جا نامی از مقاصد شریعت بود، از شاطبی سخن می رفت و به تدریج «امام المقاصد» نام گرفت و پس از او نیز در میان اهل سنّت، کسی نتوانست بر گفته هایش ـ به معنا ـ بیفزاید.

این کتاب که با معنای مقاصد می آغازد و با خلاء های این بحث به پایان می رسد، در چهاربخش و پیگفتاری تنظیم شده است.

بخش اوّل دو فصل دارد: فصل اوّل دربارهٔ زمینه های تاریخی مقاصد و آغازگران این بحث است. دومین فصل دربارهٔ ایدهٔ مقاصد در میان اندیشهٔ فقهی مالکی است.
بخش دوم، دربارهٔ نظریهٔ شاطبی است که در برگیرندهٔ سه فصل است: نخست شاطبی را می شناساند. آنکه اصل نظریهٔ مقاصد را بیان می کند و سپس ابعاد آن را باز می نماید.
در بخش سوم به مهمترین عناصر این نظریه؛ یعنی تعلیل، مصالح و مفاسد و راه شناخت مقاصد می پردازد و فرجامین بخش ارزیابی نظریهٔ شاطبی، بیان تازه ها و کهنه های این نظریه و کاربرد امروزین آن است.

## نگاهی به کتاب

اینک بد نیست نگاهی مختصر به مهمترین مطالب این کتاب داشته باشیم، امّا نخست باید مفهوم مقاصد را روشن کنیم. با کمی تسامح می توان مقصد ـ مفرد مقاصد ـ را مرادف علّت، غایت، هدف، مقصود و حکمت دانست. بنابراین مقاصد شریعت، یعنی اهداف شریعت و غایات آن، و مقاصد احکام یعنی اهداف و علّت های آن. هرچند تعبیر علّت در گذشته میان شیعه و اهل سنّت رایج بوده و کتاب هایی به نام

«علل الشرایع» نوشته شده است، امّا به دلایلی تاریخی امروزه تعبیر به علّت چندان خواستنی نیست و غالباً «حکمت» را بر آن ترجیح می دهند و پرسش از «حکمت روزه» را درست تر از «علّت روزه» می دانند.

در هر صورت خداوند حکیم است و افعالش از جمله ارسال رسل و انزال کتب و تشریع احکام، حکیمانه و از لغو به دور است. بنابراین همهٔ دین یکجا و اجزای آن جداگانه در پی مقصدی و برای دست یافتن به هدفی تشریع شده است.

این مطلب مورد قبول همهٔ مسلمانان ـ به جز ظاهریه - است و بر این اساس به احکام این دین مبین باور دارند و گروهی در پی تعیین اهداف آن هستند. قرآن کریم خود، جابه جا برخی از اهداف این دین حنیف یا پاره ای از احکام آن را بیان می کند؛ مثلاً یکی از اهداف بعثت پیامبران به پا داشتن قسط بیان شده و دیگری بر داشتن سنگینیها از دوش مردم و شکستن زنجیرهای اسارت از دست و پای آنان است. در جایی مقصود از نماز بازداشتن از فحشا و منکر معرفی شده و در جای دیگری فلسفهٔ روزه تقواپیشگی بیان شده است.

این تصریحات وگاه اشارات، مسلمانان را به تأمّل در احکام دین واداشت و هرکسی به وسع خود کوشید مقاصد آنها را دریابد. این برخورد مبتنی بر عقلانیّت شریعت و امکان تفسیر منطقی احکام آن بود؛ البته بودند کسانی که هرگونه گفتگو از اهداف دین را به تهمت خروج از عبودیّت محکوم می کردند و کج فهمانه کریمهٔ «لایُسال عماً یفعل» را به رخ مخالفان خود می کشیدند. امّا جریان غالب از آن معتقدان به تفسیر احکام و تعلیل پذیری آنها بود. بنابراین دیدگاه، نماز حکمت (یا علّتی) دارد، روزه مقصد و فلسفه ای دارد، زکات غایت و هدفی دارد، جهاد مقصدی دارد و همهٔ احکام دارای حکمت و علّت هستند؛ امّا آیا واقعاً همهٔ احکام شریعت تعلیل پذیر هست؟

در اینجا معتقدان به تعلیل پذیری، دو گروه می شوند: گروهی تعلیل را تنها در احکام غیرعبادی جایز می دانند. اینان به طور مثال نهی از بیع غرری را تعلیل پذیر می دانند، امّا تعداد رکعات نماز را نه. گروهی دیگر تفاوتی میان عبادات و معاملات

قائل نشده و همه را به یکسان تعلیل پذیر می دانند. مستند اینان تعلیلی است که از نماز، روزه و زکات در قرآن کریم شده است. اگر بتوان نماز را تعلیل کرد و حکمت آن را یافت، پس حکمت حج را نیز می توان یافت و همچنین دیگر احکام عبادی را. این کسان در تفسیر احکام و یافتن حکمت های آنها درنگ نمی کردند و می کوشیدند برای هر حُکمی حکمتی بیابند و حتّی علّت وجوب جَهر در نمازهای مغرب و عشا و اخفات در نماز ظهر و عصر را نیز یافتند و گفتند.

مخالفان بر آنان می تاختند که امکان ندارد بتوان برای هر حُکمی حِکمتی یافت. فرضاً حکمت وضو ـ به گفتهٔ شما ـ طهارت است، امّا حکمت تیمم چیست؟ این که دیگر موجب طهارت نمی شود. این سؤالات حریف را از میدان به در نمی بُرد و پاسخ آنان به این سؤال ـ یا نقض ـ آن بود که حکمت وضو طهارت است و خداوند از بنده اش به هنگام نماز طهارت را خواسته است، امّا چون امکان دست نیافتن به آب بسیار است و ترك طهارت در این حالات به تدریج بنده را تنبل و در اجرای اوامر مولا کاهل می کند، برای این که این حالت پیش نیاید و بنده همواره آماده و هشیار باشد، تیمم تشریع شده است. بنابراین حکمت تیمم دیگر طهارت نیست بلکه آماده بودن و سست نشدن اوست.

اگر مخالفان این تعلیل را نپذیرند، معتقدان به تعلیل نیز اصراری بر دفاع از آن ندارند. البته ممکن است این تعلیل چندان قوی نباشد، به ویژه آن که نصی آن را تأیید نکند و تنها استنباطی بشری باشد. امّا آنان بر یک نکته اصرار دارند و آن این که همهٔ احکام تعلیل پذیرند، اگر چه ما حکمت آنها را درنیافته باشیم. زیرا شارع حکیم است و از حکیم فعل عبث سر نمی زند. بنابراین هر جا توانستیم احکام را تعلیل کنیم، چنین می کنیم و هر جا نتوانستیم فهم آن را به راسخان در علم وامی گذاریم.

این گفتگوها دربارهٔ احکام دین بود که کم کم بستری برای گفتگویی مهمتر فراهم کرد؛ یعنی گفتگو از مقاصد دین.

در اینجا سخن از مقصود و مقصد نماز یا روزه نیست، سخن در این است که دین

خود چه هدف یا اهدافی دارد؟ اگر احکام بسیارند و حکمت های آنها بیشمار، دین واحد است و طبیعتاً اهداف آن معیّن، واقعاً این دین حنیف که احکامی را بر مکلّفان تکلیف کرده و از آنان چیزهایی خواسته است، مقصودش از این تشریعات چیست و بالاخره مقاصد شریعت کدام است؟

## مقاصد شریعت کدام است؟

از قرن دوم برخی کوشیدند مقاصد شریعت را معیّن کنند. این کوشش های پراکنده در آثار امام الحرمین جوینی (متوفای ۴۷۴ق) شکل تازه ای به خود گرفت. جوینی که پس از شافعی دومین نقطهٔ عطف علم اصول به شمار می رود، پس از بحث از احکام تعلیل پذیر و تعلیل ناپذیر، آنها را به پنج دسته تقسیم می کند:

یکم: احکام مربوط به ضرورت ها مانند قصاص. حکمت این گونه احکام حفظ خون بیگناهان و بازداشتن از دست اندازی به آنهاست.

دوم: احکام مربوط به نیازمندی های عمومی ـ که به حدّ ضرورت نمی رسد ـ مانند معاملات میان مردم.

سوم: احکام مربوط به اموری که به حدّ ضرورت نمی رسد و مورد نیازمندی عموم نیز نیست و در حقیقت ناظر به کمالیات است مانند طهارت.

چهارم: احکام مربوط به آنچه که نه ضروری است، نه مورد نیاز عموم و به درجهٔ کمالیات نیز نمی رسد ـ هر چند از همان مقوله است ـ مانند مستحبّات.

پنجم: آنچه که تعلیل ناپذیر است و حکمت روشنی ندارد و تحت هیچ یک از موارد پیشین نمی گنجد. تصور چنین احکامی سخت دشوار و امکان آن نادر است. زیرا ـ تقریباً ـ همهٔ احکامی شریعت، مقاصد روشن و فواید ملموسی دارد. جوینی عبادات بدنی محض را از دستهٔ پنجم بر می شمارد. زیرا نه مصلحتی را جلب و نه مفسده ای را دفع می کند. امّا برای این مثال نیز حکمت هایی بیان می کند؛ از جمله پرورش حسّ اطاعت و تجدید عهد بنده با پروردگارش و یادآوری آخرت.

بنابراین همهٔ احکام اجمالاً تعلیل پذیرند، جز تفصیلات برخی احکام مانند تعداد رکعات نماز و تعیین ماه خاصّی برای روزه؛ اگر چه حکمت اصل نماز و فواید روزه مشخص است، امّا حکمت این تعداد خاص و این حرکات معیّن و این ماه مخصوص ناشناخته است.

این نخستین کوشش منسجم برای دسته بندی احکام و تعیین مقاصد آنها براساس متعلّقشان است. در این تقسیم بندی سه مفهوم به کار رفته است: ضروری، حاجتی و کمالی. برخی امور ضروری مردم است و آدمی بی آن امکان زیست ندارد و برخی مورد نیاز عامه است که اساس زندگانی اجتماعی بر آنها استوار است و برخی برای کمال آنها لازم است. این سه مفهوم را بعدها پایهٔ مقاصد شریعت و تمام گفته های این باب، به شمار آوردند.

دومین و مهمترین کوشش در جهت تعیین مقاصد شریعت ـ پیش از شاطبی ـ به وسیلهٔ ابوحامد غزالی (متوفای ۵۰۵هـ) صورت گرفت. او شاگرد خلف استادش امام الحرمین بود، امّا در مضمار علم بر او پیشی گرفت و در این عرصه از او نامورتر گردید. او نخست گفته های استاد را بازگفت، امّا به تدریج آنها را تحلیل و تنقیح کرد و بر آنها از ذهن وقّاد خود افزود و به گونه ای نظامدار عرضه کرد.

غزالی، نخست مصالح شریعت را به دینی و دنیوی تقسیم و آنگاه تصریح می کند که «قطعاً دانسته است که حفظ جان، عقل، ناموس و اموال مقصود شارع است.» سپس احکام دال بر این مقاصد را به این شرح می آورد:

ـ تشریع قصاص در مورد قتل، برای حفظ جان است.

ـ تحریم خمر، برای حفظ عقل است.

ـ تحریم زنا و کیفر مرتکب آن، برای حفظ ناموس است.

البته بعدها تقسیم مقاصد به دینی و دنیوی را وا می گذارد؛ زیرا تفکیک این دو از یکدیگر نارواست و هر مقصد دینی در عین حال دنیوی است و نماز که از فحشا باز می دارد، مقصدش دینی و دنیوی است. امّا به جای آن مقصد دیگری می افزاید؛

یعنی حفظ دین. مقصود از حفظ دین، اصل دین است که در ایمان به خدا و یگانه دانستن و پرستش او جلوه گر است. احکام ناظر به این مقصد، عبارتند از حکم به کشتن مرتد و کیفر بدعتگذار.

غزالی همچنین بعدها تعبیر ناموس را که اندکی مبهم است کنار می گذارد و به جای آن از نسل استفاده می کند و مقاصد اساسی شریعت را این گونه فرموله می کند: «مقصود شرع از خلق پنج تاست: دین، جان، عقل، نسل و اموال آنان را حفظ کند».

این مقاصد، اختصاصی به شریعت اسلام ندارد و در همهٔ شرایع یافت می شود و هیچ عاقلی آنها را رد نمی کند و «هیچ آیینی مسکرات را حلال نمی شمارد» غزالی این مقاصد را باز در المستصفی ذکر می کند و نتیجه می گیرد که «محال است که آیینی و شریعتی که در پی اصلاح خلق است، از این مقاصد تهی باشد. از این رو شرایع در تحریم کفر، قتل، زنا، سرقت و نوشیدن مسکرات، اختلافی ندارند».

بنابراین مقاصد پنجگانهٔ شریعت عبارتند از: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال.

پس از غزالی، فخرالدین رازی (متوفای ۶۰۶) و سیف الدین آمدی (متوفای ۶۳۱) هر یک، گفته های او را تکرار کردند و «آنها را به زبان خود پروراندند؛ هر چند در ترتیب این مقاصد با او موافق نبودند و آنها را پس و پیش کرده، گاه تعبیر «نسب» را بر «نسل» ترجیح می دادند.

آنچه آمدی به این حوزه وارد می کند. مقایسهٔ این مقاصد با یکدیگر است؛ اگر چه همهٔ اینها مقصود شارع هستند، امّا نه به یک حدّ و با یک اهمیّت. بی شکّ تشریع جهاد، گاه موجب از دست دادن جان می شود و تشریع زکات خسارت مالی در پی دارد؛ در نتیجه می توان حفظ دین را مهمتر از حفظ جان و مال دانست. از این رو می توان به هنگام تعارض این مقاصد با یکدیگر، مقصد کم اهمیّت تر را فدای مهمتر کرد. باید در راه اعلای کلمهٔ توحید جان باخت و یا در هنگام ضرورت برای حفظ جان از خیر عقل گذشت!

خوب، این اصل کلّی را چگونه باید به کار بست و اهمیّت این مقاصد را چگونه باید شناخت؟ آمدی معتقد است حفظ نفس و نسل بر حفظ عقل مقدّم است، زیرا با حفظ این دو، عقل نیز محفوظ می ماند و با از دست رفتن آنها، عقل نیز نابود می شود. ولی حفظ عقل در برگیرندهٔ حفظ نفس و نسل نیست.

حفظ دین نیز مقدّم بر حفظ نفس است، زیرا سعادت ابدی را در پی دارد و مقصود حقیقی همان است و لاغیر. آمدی در اینجا به تفصیل احتمال تقدم حفظ نفس بر حفظ دین را نقل و نقد می کند.

نکتهٔ تازهٔ دیگری که آمدی به این حوزه وارد می کند، مسألهٔ انحصار مقاصد در همین پنج مورد است. او تصریح می کند که انحصار مقاصد در این پنج مقصد ناظر به واقع و نتیجهٔ دست نیافتن به مقصد دیگری سوای آنهاست. این نکته مورد قبول دیگران واقع می شود و کم کم ادعای استقرا و اجماع، آن را تأیید و تقویت می کند.

پس از اینها نوبت شارحان و حاشیه نویسان است، تا در این عرصه جولان بدهند و گفته ها را باز گویند و نوشته ها را بازنویسی کنند؛ تا آنکه نوبت به ابن السبکی (متوفای ۷۷۱) می رسد. او مقصد ششمی به مقاصد شریعت می افزاید؛ یعنی حفظ «عِرْض» و مدّعی می شود که انسان گاه در برابر تجاوز به اموال خود و جان خود ساکت می نشیند، لیکن در برابر تجاوز به عرض خود هرگز، و این شعر ورد زبانش است که

«یهون علینا ان تصاب جسوما وتسلم اعراض لنا وعقول»

البته این افزایش مقبول دیگران نیست و اعتراض های گوناگونی متوجّه ابن السبکی می شود.

آخرین حلقهٔ شارحان، ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸) است که پس از بحثی مشبع دربارهٔ مقاصد شریعت و تأکید بی مانند بر آنها، بر اصولیان سخت می تازد که مقاصد اساسی شریعت را نا دیده گرفته و مدّعی انحصار آنها در این چند مقصد شده اند. او می پرسد که آیا جایی برای این مقاصد در نظر گرفته اند؛ مقاصدی چون محبت و خشیت خدا، اخلاص در دین، معارف الهی، حقوق مسلمانان بر یکدیگر،

صلهٔ رحم، تهذیب اخلاق و ...

همهٔ این گفته ها و ایده های پراکنده، زمینه را برای بهره گیری شاطبی از آنها فراهم می سازد. حال نوبت اوست تا از این میان، آنچه را می خواهد برآورد و از این آجرهای متفرق، بنایی بلند پی افکند و به میراث نهد.

## شاطبی کیست؟

ابواسحاق، ابراهیم بن موسی معروف به شاطبی از فقیهان بزرگ مالکی بود که در غرناطه (گرانادا) حدود دههٔ سوم قرم هشتم به‌دنیا آمد و در سال ۷۹۰ درگذشت. او برخلاف دیگر عالمان اندلسی که حدّاقل برای یکبار هم که شده راهی شرق جهان اسلام می شدند، هرگز به این خطه پاننهاد و حتی غرناطه را ترک نکرد.

از زندگی خصوصی او چندان چیزی دانسته نیست. جز این که به دلیل برخی فتاوی صریح و برخورد تندش، دچار مصایبی شد و مورد غضب فقیهان معاصر خود قرار گرفت. او که منصب امامت جماعت و جمعه را به عهده داشت، شیوهٔ رایج ذکر نام خلفا در خطبه ها و دعای دسته جمعی پس از نماز را به دلیل بدعت دانستن آنها ترك کرد و در برابر استدلال مخالفان که این بدعت ها مفیدند و به سود جامعه، کتابی نوشت به نام «الاعتصام» که به تفصیل نظریات آنان را تخطئه کرد و پذیرفتن بدعت به بهانهٔ مفید بودن را زمینهٔ بدعتگذاری و تشویق بدعتگذاران دانست.

دشمنان، شاطبی را به داشتن افکار شیعی، دشمنی باصحابه، مخالفت با پیشوایان اهل سنّت، کین توزی به اولیای خدا و مخالفت با سنّت و جماعت متهم کردند. ریشهٔ همهٔ این دشمنی ها ـ به گفتهٔ شاطبی - به یک چیز باز می گشت و آن این که «... جویندهٔ حقّ در روزگار ما غریب و گویندهٔ آن فروکوفته است ... لیکن سلف صالح ما برایمان قدوه هستند».

شاطبی بر آنچه اجماع خوانده می شد و به حقیقت عوامزدگی بود، خرده می گرفت و از فقیهان می پرسید که چرا آنچه را مردم انجام می دهند اگر چه مغایر سنّت

سلف و اعمال صحابه باشد، درست می دانند و آن اجماعی که از مجتهدان تهی است تقویت می کنند. آیا چنین اجماعی که اخیراً رایج شده است، اگر چه مغایر اجماع صحابه پیامبر باشد، حجت است؟

او تفکر درویشانهٔ اجتناب از تعیین حکم الهی و نشانهٔ پرهیزگاری دانستن آن را محکوم می کرد و می خواست که فقیه به عنوان فقیه حکم خدا را استنباط و ابلاغ کند، نه آنکه همه را با فرمان احتیاط سرگردان و نگران کند.

او شنیده و خوانده بود که عالم کسی است که در او چهار شرط جمع باشد:

۱ ـ به دانش مورد نظر تسلّط کافی داشته باشد.

۲ ـ بتواند دانسته های خود را در آن باب بگوید و یا بنویسد.

۳ ـ به لوازم آن دانش واقف باشد.

۴ ـ بتواند به اشکالاتی که وارد می شود، پاسخ گوید. خود نیز می کوشید چنین عالمی باشد. از این رو به آنچه پیشینیان در عرصهٔ فقه و اصول گفته بودند، بسنده نکرد و نتیجهٔ تأمّلات شبانه روزی خود را در اثری جاودانه ساخت و آن را «الموافقات» نامید و از خوانندهٔ هوشمند درخواست کرد «تا اگر در آن نقصی ببیند کاملش کند و به کسی که در این راه هم پیمان شب و روز گشت و خستگی را بر آسایش و شب زنده داری را بر خواب برگزید و حاصل عمر و یگانهٔ زندگیش را بدو ارمغان داد، حسن ظن داشته باشد».

الموافقات که به نام های دیگری نیز معروف است، امّا عنوان دقیق و کامل آن همین است، دربارهٔ یک موضوع است و بیان مبانی، نتایج و لوازم آن؛ یعنی مقاصد شریعت. اگر اصولیان پیشین، مقاصد شریعت را در دل دیگر مباحث اصولی و لابلای کتاب های خود طی صفحاتی معدود بحث کرده بودند، شاطبی موضوع را فراتر از آن و شایستهٔ بحثی مستقل می دانست. این کافی نیست که بدانیم شریعت پنج مقصود اساسی دارد و احکامش برای تحقّق آن تشریع شده است. باید این مسأله کاملاً شکافته شود و لوازم اعتقاد به آن به نیکی گفته شود. زیرا بسیاری از فقیهان در عین اعتقاد به این مقاصد

و بی توجّه به لوازم آنها، فتوا و احکامی صادر می کردند که مغایر روح شریعت و این مقاصد بود. بارزترین آنها مسأله «حیل» یا کلاه های شرعی بود که رواجی آشکار داشت. کلاه شرعی در هر زمینه ای دقیقاً ناقض مقصود حکم و هدف شریعت بود، امّا بی توجّه به این مغایرت به صدور آن مبادرت و به درستی آن نظر داده می شد.

شاطبی بر آن شد تا کتابی که محصول دریافت او از شریعت و احکام آن و دیدگاه مقصدگرایانه اش بود بنویسد. در این کتاب هرچه دیگران گفته بودند گفت و لوازم آنها را نشان داد و آنچه را نیز دیگران نگفته بودند بیان کرد و نتیجهٔ آن کتابی شد که راهنمای صدور احکام و نگاه به شریعت از منظری تازه گشت. در حقیقت در این کتاب، نتایج این نظر که به دقت و بازبانی حقوقی و روشن که تاب تفسیرهای گوناگون را ندارد، بیان شده است.

این کتاب در چهار جلد و شامل پنج بخش است. مؤلف، نخست نام آن را «عنوان التعریف باسرار التکلیف» نهاده بود، زیرا در بر دارندهٔ «اسرار تکلیفی متعلّق به این شریعت حنیف» بود. ولی رؤیای یکی از صالحان و محترمان که مقبول شاطبی بود، او را از این عنوان منصرف و به انتخاب عنوان «الموافقات» واداشت.

بخش اوّل کتاب دربارهٔ مقدّمات لازم است. دومین بخش دربارهٔ احکام تکلیفی و وضعی است. در بخش سوم سخن از مقاصد شریعت می رود. بخش چهارم اختصاص به ادلّهٔ شرعی دارد و پنجمین بخش آن دربارهٔ اجتهاد و تقلید است.

هر چند تقسیم بندی کتاب آن را مشابه دیگر کتاب های اصولی می کند. اما بیت العزل آن مسأله مقاصد و نتایج آن در استنباط است.

نظریهٔ شاطبی به اختصار چنین است که شرایع برای تضمین مصالح آنی و آتی بندگان وضع شده است و برخلاف رازی که احکام و افعال الهی را تعلیل ناپذیر می داند، استقرای شریعت ما را به نتیجه ای خلاف نظر او می رساند و آن تعلیل پذیری احکام خداست. تکالیف شریعت یکسره برای حفظ مصالح بندگان است و این مصالح یا ضروری هستند یا مورد نیاز عمومی و یا از کمالیات به شمار می روند.

مصالح یا مقاصد ضروری که از طریق استقرای شریعت به دست آمده است، پنج مورد است: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل.

شریعت این مصالح را دوگونه رعایت می کند: از جهت وجودی و از جهت عدمی. از جهت وجودی از طریق تشریع احکامی که آنها را حفظ می کند؛ مانند عبادات، برای حفظ دین و از جهت عدمی از طریق از بین بردن زمینه های نابودکنندهٔ این مصالح؛ مانند حکم به کشتن مرتدان.

این مصالح ضروری پنجگانه، سنگپایهٔ دیگر مصالح به شمار می رود و مصالح حاجتی یا کمالی مکمل و در خدمت آنهاست و هرگاه رعایت این مکمل ها به فدا شدن اصل مصلحت منجر شود باید آنها را نادیده گرفت. مثال روشن این مسأله رعایت طهارت در نماز است. مؤمن به هنگام نماز باید پاك و با وضو باشد، حال اگر کسی نتواند به آب یا خاك دست یابد و نتواند تطهیر کند، نباید به این بهانه اصل نماز را ترك کند. به هر حال قاعدهٔ اهم و مهم در میان این مصالح جاری است و باید کم اهمیّت تر قربانی مهمتر شود.

در اینجا شاطبی می کوشد به سؤالی مهمّ پاسخ دهد: مقاصد شارع چگونه شناخته می شود؟ او طرق زیر را برای شناخت این مقاصد نشان می دهد:

*الف: شناخت مقاصد براساس قواعد زبان عربی.* زیرا قرآن کریم به همین زبان نازل شده است و ظرایف و زیر و بم های این زبان را رعایت کرده است. گاه از عام ارادهٔ خاص می کند و گاه بر عکس. بنابراین تنها در قالب این زبان و با رعایت اصول زبانی می توان از مقاصد شارع با خبر شد.

*ب: اوامر و نواهی شرعی.* هر چه شارع بدان فرمان داده، مقصودش تحقّق آن و هر چه را نهی کرده، هدفش ممانعت از آن بوده است؛ بنابراین از طریق تأمّل در این اوامر و نواهی می توان مقاصد شارع را باز شناخت.

*ج: شناخت مقاصد اصلی از مقاصد تبعی.* این نکته را همواره باید در نظر داشت که شارع دوگونه مقصد دارد: مقاصدی اساسی که غایت از احکام شارع است و مقاصد

ثانوی که در حقیقت در خدمت مقاصد اساسی است. برای مثال مقصد اساسی و اولی ازدواج، حفظ نسل است. امّا مقاصد تبعی آن عبارتند از بهره مندی از مواهب الهی، آسایش خانوادگی، به دست آوردن خویشان سببی، بازداشتن از در افتادن به حرام و ... که به همهٔ این مقاصد گاه تصریح و گاه اشاره شده است. این مقاصد تقویت کنندهٔ مقصد اصلی و مکمل آن است.

د: *سکوت شارع*. همین که مقدّمات حکمت فراهم باشد، ولی شارع در زمینه ای خاصّ سکوت کند و از صدور حکمی به وجوب یا تحریم خودداری کند، گویای آن است که شارع نمی خواهد بر وضع فعلی چیزی بیفزاید و یا از آن بکاهد. به تعبیر دیگر اباحه در اینجا حاکم است و نباید توقع دیگری داشت.

هـ: *استقرا*. شاطبی استقرا را مستقلاً طرح نکرده است و شاید نیز در این کار محقّ باشد، زیرا راههای قبلی نیز بر استقرا استوار است. در هر حال از طریق استقرا که از نظر شاطبی حتی نوع ناقص آن ـ برخلاف نظر منطقیان ـ مفید یقین است. می توانیم به مقاصد شریعت دست یابیم. اگر چه شاطبی همهٔ آنچه را که می خواسته در الموافقات آورده است، بدان اکتفا نمی کند و در دیگر آثارش می توان ردپای این نظریه را یافت.

### تازه ها و کهنه های این نظریه

اینجاست که باید از ابتکار یا تقلید شاطبی در این نظریه سخن گفت. بی شکّ از همان آغاز نزول قرآن مسلمانان متوجّه مقاصد این دین حنیف و احکام آن شدند و دیدند که قرآن کریم به صراحت هدف بعثت پیامبر را «رحمت جهانی» و مقصد نماز را بازداری از فحشا و فلسفهٔ زکات را پاکی روح و تزکیه معرفی کرده است. این اشارات متأملان را به کاوش بیشتر واداشت تا آنکه نخستین نظریهٔ منسجم، از زبان غزالی در قرن پنجم ارائه شد.

از قرن پنجم تا دوران شاطبی، یعنی نزدیک به سه قرن، اصولیان بیشتر و فقیهان کمتر، به این مسأله پرداختند و هر یک در این باب سخنی گفتند. مقاصد پنجگانه یا

ششگانهٔ اساسی شریعت در زمان شاطبی کاملاً شناخته شده بود. مذهب مالکی ـ که شاطبی بدان منتسب بود ـ با اعتقاد به دو اصل مصالح مرسله و سد ذرایع عملاً به مقاصد و تفسیر مقصدنگرانه پایبند بود. همهٔ اینها درست؛ امّا آنچه نزد پیشینیان تنها همچون دانه ای بود، به دست شاطبی درختی شد و قطعات پراکندهٔ این راهنمای فهم شریعت با فکر شاطبی در جای خود نشست و ایدهٔ مقاصد به وسیلهٔ او به نظریه ای هماهنگ با نتایجی خاص جلوه گر شد.

این شاطبی بود که آنچه را دیگران کم وبیش گفته بودند، به گونهٔ قواعد فقهی یا مواد قانونی به ترتیب ثبت کرد؛ برای مثال به این قواعد که شاطبی آنها را روشن و دقیق آورده است، دقّت کنیم:

ـ شرایع برای مصالح آنی و آتی بندگان وضع شده است.

ـ با استقرای کلّی و جزئی ادلّهٔ شریعت به قطع ثابت شده است که شارع در پی حفظ مصالح ضروری، حاجتی و کمالی است.

ـ مجموع ضروریات پنج تاست که عبارتند از: دین، نفس، نسل، مال و عقل.

ـ این آیین ـ و دیگر آیین ها ـ بر حفظ این اصول پنجگانه اجماع دارند.

ـ اصل این ضروریات در قرآن و تفصیل آنها در سنّت آمده است.

ـ اصل در عبادات ـ نسبت به مکلَّف ـ تعبّد بدون توجّه به علّت آن است و اصل در معاملات توجّه به علّت آن است.

مقاصد کلّی تعبد عبارتند از تن دادن به فرمان خدای متعال، تنها در برابر او خضوع کردن، بزرگداشتن او و توجّه به اوست.

ـ قصد شارع از تکلیف به سختی و مشقّت انداختن نیست.

ـ اصل در احکام شرعی اعتدال و میانه روی میان سخت گیری و اهمال است و اگر در جایی موردی جز آن دیده شود، برای مقابله با میلی متضاد ـ موجود یا قابل پیش بینی ـ در میان مکلّفان است.

ـ ارزش اعمال به نیّت آنهاست و مقاصد در رفتارهای عبادی و عادی معتبر است.

ـ مقاصد روح اعمال است.

ـ هر اصل موافق رفتار شارع که حکمت آن از مجموع ادلّه شرعی برگرفته شده باشد به گونه‌ای که به مرحلهٔ قطع رسیده باشد، مقبول است و بر آن اساس عمل می‌شود، اگر چه نصّ معینی نداشته باشد.

ـ هر چه که مکمل و تقویت کنندهٔ مقصودی شرعی باشد، خود نیز بالتبع مقصود است.

ـ اگر حکمت مستقل حکمی شرعی را دانستیم، این گونه نیست که حکمت دیگری و مصلحت دومی و سومی و یا بیش از آن نداشته باشد.

ـ اگر شارع در جایی که داعی سخن گفتن باشد، سکوت کرد، سکوتش گویای قصدش به توقف در همان حدّ است.

صدها قاعده از این دست محصول تأمّل شاطبی در نقش مقاصد در فهم شریعت و استنباط احکام جدید است. البته شاطبی خود در عبادات قائل به تعلیل نیست و دچار نوعی اشعری گری پنهان است و آن را طی قاعده‌ای مشخص بیان می کند، امّا درمجموع می کوشد براساس این نظریه شریعت و احکام آن را تعلیل کند.

## اجتهاد غایت نگر

ثمرهٔ این نظریه در اجتهاد آشکار می شود. این دیدگاه صرفاً برای تأمّل و تعمل عقلی ارائه نشده است. شاطبی فقیه است و این بحث اصولی را برای کاربرد آن می فهمد و می فهماند. بنابراین ارزش این نظریه در به کاربستن آن است. با این تلقی است که شاطبی اوّلین شرط اجتهاد را «فهم کامل مقاصد شریعت» و دومین شرط آن را «توانایی استنباط براساس این فهم» می داند.

شاطبی معتقد است: «هنگامی که انسان بتواند قصد شارع را در هر مسأله و هر بابی دریابد، دارای ملکه‌ای می شود که او را در جای خلیفهٔ پیامبر می نشاند و می تواند به تعلیم و افتا و حکم دادن طبق آنچه خدا بدو نمایانده است بپردازد».

در حقیقت ریشهٔ انحرافات بسیاری از فقیهان نه ندانستن که غفلت از مقاصد شریعت است. آنان که بویی از مقاصد شریعت نبرده‌اند، با دانستن چند مسأله به ناروا خود را مجتهد می‌دانند و با حربهٔ جزئیات شریعت به جنگ کلیات و مبانی آن می‌روند. ریشهٔ این انحرفات یک جمله است و آن «جهل به مقاصد شریعت و بی توجّهی به ابعاد آن است». امّا آنان که در فقه رسوخ و بر احکام شریعت اشراف دارند، احکام شریعت را چونان اعضای یک پیکر هماهنگ در خدمت یکدیگر و یگانه می‌بینند و اینان هستند که با فهم روح دین و مقاصد شریعت و توجّه کامل به آنها احکام درست را صادر می‌کنند.

بنابراین مقاصد، چارچوب فهم و استنباط احکام شریعت است و آن که می‌خواهد براساس مقاصد و در این چارچوب فتوا دهند باید نکات زیرا مدّنظر داشته باشد:

۱ ـ به مقاصد احکام ـ نه ظاهر آنها ـ توجّه داشته باشد.

۲ ـ کلیات و جزئیات را همزمان در نظر بگیرد و به تعبیر دیگر به ادلهٔ خاصّ و عام با هم توجّه کند.

۳ ـ اصل را مطلقاً جلب مصلحت و دفع مفسده قرار دهد.

۴ ـ به نتایج فتواهای خود توجّه داشته باشد.

مهمترین نکتهٔ اجتهاد در این چارچوب همین توجّه به نتایج است. برخلاف این ادعا که پرداختن به موضوع دون شأن فقیه است، مجتهد باید چون طبیبی که برای هر بیمار نسخهٔ خاصی تجویز می‌کند، همواره به زمان، مکان و شخص توجّه داشته باشد و حکم خدا را برای هرکس آن گونه که باید بیان کند.

مقصود آن نیست که همواره حکم را دگرگون کند و امروز چیزی بگوید و فردا مغایر آن را بیان کند. بلکه مراد آن است که «تحقیق مناط خاصّ» کند، یعنی همواره اثر بخشی فتوای خود را بسنجد. در این مرحله مجتهد نه تنها حقوقدانی چیره دست که علاوه بر آن روان شناسی مسیحادم است و با نور خدادادی خود خفایای روح مقلدان را می‌بیند و در استفتاآت آنان تأمّل می‌کند و گزگ به دست کسی نمی‌دهد. نمونهٔ این گونه

مجتهدان عبدالله بن عباس است که روزی مردی از او پرسید: آیا کسی که مؤمنی را به عمد می کشد، توبه اش مقبول است؟ پاسخ می دهد: نه. جز آتش چیزی در انتظارش نیست.

همین که آن مرد می رود، از او می پرسند که: مگر نه پیشتر می گفتی توبهٔ چنین کسی پذیرفته است؟

ابن عباس در پاسخ می گوید: متوجّه شدم این مرد خشمگین و درصدد کشتن مؤمنی است [از این رو با این فتوا او را از این کار برحذر داشتم]. پس از تحقیق، درستی استنباط ابن عباس را دریافتند.

آری، چنین فقیهی، غیر مسئولانه فتوا نمی دهد و عواقب فتواهای خود را می سنجد و خود را درگیر موضوعات می کند. همواره در اجتهادهای خود بازنگری می کند و زمان، مکان، وقایع و افراد را می شناسد و بازشناسی می کند و با مقلدان و جامعه رابطه ای دوسویه دارد، آنان را می شناسد و بازتاب فتواهای خود را دریافت می دارد.

کتاب با بیان خلأها و ناگفته های این عرصه و موضوعاتی که باید روشن شود؛ مانند نظریهٔ مقاصد نزد دیگر فقیهان بزرگ، بررسی تعداد مقاصد و پرداختن بیشتر به این حوزه پایان می پذیرد.

این کتاب برای آشنایی با آنچه در میان اهل سنّت گذشته و می گذرد سودمند است. اگر قاعدهٔ ملازمهٔ حکم شرع و عقل در میان شیعه از بدیهیات به شمار می رود و هر طلبه ای بر لوح ضمیرش این شعار نقش بسته است که «احکام تابع مطالح و مفاسد است» در میان اهل سنّت چنین نبوده و نیست. تفکر اشعری گری و فقه ظاهری همچنان حضور دارد و از این رو بازشناختن کسانی چون شاطبی که او را مجدّدان قرن هشتم شمرده اند، ضرورت دارد.

اگر اصل تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد، کاملاً شناخته و مقبول ماست، امّا سخن در این مصالح و شناخت آنها و مفاسد و تعیین آنها و ... همچنان تازگی دارد و

می‌توان از کوشش‌های دیگران در این باب بهره‌ها برد. به هر صورت این کتاب از جهات مختلفی خواندنی و قابل تأمّل است.

بی‌شک این گفته، به معنای پذیرش همهٔ گفته‌های مؤلف نیست. او در مواردی خواسته و ناخواسته از محدودهٔ بحث خود خارجی می‌شود و ادّعاهایی می‌کند که قابل تأمّل است. نسبت بطلان بیع معاطاتی به شیعه، بزرگ کردن مذهب مالکی و بالاخره فقیه دانستن کسی که به همه چیز شهره است جز فقه، از این موارد به شمار می‌رود. امّا آنچه کتاب را همچنان خواندنی می‌کند، تتبع مؤلف و بیان جنبه‌های گوناگون نظریّهٔ مقاصد است.

**والحمد لله اولاً وآخراً**

**سیّد حسن اسلامی**

**حوزهٔ علمیّهٔ قم. پاییز ۱۳۷۵**

## دربارهٔ این ترجمه

ترجمه کتاب حاضر، با این هدف صورت گرفته، تا بخشی از فعالیّت های فکری جهان عرب را در عرصهٔ اصول فقه باز نماید و نحوهٔ نگرش به این دانش را باز گوید. در حقیقت شناخت میراث خودی، بی مقایسه با میراث دیگران ناقص است و ارزیابی آن ضعیف. اگر مترجمان توانسته باشند. به این هدف ـ اگر چه در مقیاسی کوچک ـ جامهٔ عمل بپوشانند، به مقصود خود نائل شده اند. در این باره چند گفتنی است:

یک: مهمترین نقطه قوّت کتاب ـ البته به نظر مترجمان - توجّه به اجتهاد و اجتهاد مبتنی بر مقاصد شریعت است، که مغفول عنه واقع شده است. بخش پایانی کتاب شاید زیباترین و ارزنده ترین بخش کتاب است که نشان می دهد چگونه اجتهاد باید در چارچوب اهداف شریعت باشد.

دو: بهتر می بود که این ترجمه همراه با تعلیقاتی باشد و برخی سوء تفاهم ها (به ویژه از سنّت نبوی و نسبت های ناصحیح) بر طرف شود. طرح تعلیل پذیری احکام از سوی مؤلّف مقدّمه ای است برای اثبات قیاس و... از این رو اشاره به این موارد لازم می نمود. امّا هدف اصلی این ترجمه صرفاً بیان رویکردهای تازه در میان اهل سنّت و نشان دادن پاره ای نشاط های فکری آنان است. خوانندهٔ هوشمند بی نیاز از نقض و ابرام، خود سره را از ناسره تشخیص و صدف را از خزف باز خواهد شناخت.

سه: ترجمهٔ این متن لزوماً به معنای پذیرش همهٔ مندرجات آن نیست. مؤلف در مواردی دچار پاره‌ای لغزش‌ها شده که نیازمند تأمّل است. لیکن لازمهٔ ترجمه همدلی و نشان همدلی امانت‌داری در ترجمه است، که مترجمان آن را نصب‌العین خود قرار داده‌اند. از این رو خواننده به مواردی بر می‌خورد که چندان پذیرفتنی نمی‌نماید، لیکن از باب پای‌بندی به اصل متن آمده است.

*چهار:* ترجمهٔ چنین آثاری، که مخاطب آنها گروهی خاصند، جز با حمایت دیگران مقدور نیست. مشوّق اصلی مترجمان در اینجا نیز حضرت حجة‌الاسلام والمسلمین محمّد مهدی فقیهی، مسئول مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، بودند که از هیچ کمکی دریغ نداشتند. لذا از ایشان و همهٔ کسانی که در به ثمر رساندن این اثر متحمل رنج شدند، سپاسگزاریم.

*پنج:* از آغاز کتاب تا پایان بخش دوم به دست سیّد حسن اسلامی و از آغاز بخش سوم تا پایان کتاب به دست سیّد محمّد علی ابهری ترجمه شده است. البته مترجمان کار یکدیگر را مقابله کرده‌اند و مسئولیّت آن را مشترکاً به عهده دارند و آمادهٔ پذیرش انتقادات و رفع لغزش‌ها هستند. بمنّه وکرمه.

**سیّدحسن اسلامی - سیّدمحمّدعلی ابهری**

# در آمـــد

## معنای مقاصد و نظریهٔ مقاصد

مقاصد شارع، مقاصد شریعت و مقاصد شرعی، هر سه به یک معنا است و در این مقدمه بر آنم تا این موضوع را روشن کنم.

خداوندگار مقاصد، ابواسحاق شاطبی، چندان در صدد تعریف مقاصد شرعی نیست و با خواندن بخشی از کتاب «الموافقات» که به مقاصد اختصاص داده شده است، این مطلب آشکارتر می گردد. شاید بی علاقگی وی در تعریف مقاصد بدان سبب است که کتاب خود را برای عالمان و یا به تعبیر دقیق تر، برای صاحبنظران در علوم شرعی نوشته است و خود به این نکته چنین تصریح می کند:

«... تنها کسی می تواند با نگاه استفاده دادن و استفاده بردن در این کتاب بنگرد که از اصول و فروع علم شریعت و منقول و معقول آن سیراب و از دلبستگی به تقلید و تعصب برای مذهبی خاص به دور باشد». [1]

بنابر این چنین کسی خود را بی نیاز از تعریف «مقاصد شریعت» می داند، به ویژه که این اصطلاح قرن ها پیش از شاطبی، رایج بوده است.

---

۱ـ الموافقات، ج۱، ص۸۷.

همچنین تا جایی که پی جویی کرده ام از اصولیان و دیگر عالمانی که در گذشته سخنی از مقاصد گفته اند، ندیده ام کسی آن را تعریف کند.

البته دو تن از عالمان متأخر؛ یعنی علامه شیخ محمد طاهربن عاشور تونسی و علامه استاد علال فاسی مغربی ـ رحمهماالله ـ تعریف هایی برای مقاصد شریعت ارائه کرده اند. شیخ ابن عاشور، مقاصد کلی شریعت را این گونه تعریف می کند: «مقاصد کلی تشریع، معانی و حکمت هایی است که شارع، آن ها را در همه یا بیشتر تشریعات خود در نظر داشته است به گونه ای که اختصاص به نوع خاصی از احکام شریعت ندارد. بنابر این، اوصاف شریعت، هدف کلی آن و معانی ای که به هنگام تشریع احکام، مورد نظر شارع بوده است و حتی معانی ای که در برخی از احکام شریعت به چشم نمی خورد، اما در بیشتر احکام، آن وجود دارد، داخل در این تعریف می گردد».[1]

او برخی از این مقاصد کلی را به این شرح نام می برد: حفظ نظام، جلب مصالح، دفع مفاسد، ایجاد برابری میان مردم، شریعت را با مهابت مورد اطاعت و نافذ قرار دادن و امت اسلامی را نیرومند، پرشوکت و دل آرام ساختن.

وی در بخش دیگری از کتاب خود، مقاصد خاص را چنین معرفی می کند: «کیفیت های مورد نظر شارع در محقق ساختن مقاصد سودمند برای مردم یا آنچه که برای حفظ مصالحشان در رفتارهای خاص لازم است... که در این مقاصد هر حکمتی که در تشریع احکام مربوط به رفتارهای انسانی در نظر گرفته شده، وارد می شود؛ مانند قصد حصول اطمینان در عقد رهن، ایجاد نظام خانوادگی در عقد نکاح و رفع زیان مستمر در مشروع دانستن طلاق».[2]

استاد، علال مقاصد کلی و خاص شریعت را در تعریف مختصر و روشنی چنین

---

۱ـ مقاصد الشریعة الاسلامیة ومکارمها، ص۱۵۴.

۲ـ پیشین،، ص۳.

آورده است: «مقصود از مقاصد شریعت، غایت آن و اسراری است که شارع به هنگام تشریع هر یک از احکام خود وضع کرده است»[1] که تعبیر «غایت آن» ناظر به مقاصد کلی و بقیهٔ آن ناظر به مقاصد خاص یا جزئی است.

استاد، علال فاسی، تقریباً نزدیک بدانچه ابن عاشور در مورد مقاصد کلی قانون گذاری گفته، می گوید: «مقصود کلی شریعت اسلامی، آباد کردن زمین، حفظ نظام همزیستی در آن، استمرار صلاح آن به وسیلهٔ صلاح ساکنان آن و پرداختن آنان بدانچه مکلّف شده اند از قبیل عدالت، درستی، صلاح در عقل و عمل و اصلاح زمین، به چنگ آوردن خیرات آن و تدبیر منافع همگان است».[2]

علال پس از بررسی آیاتی که در بر دارندهٔ مقاصد شریعت های الهی است و بدان ها اشاره دارد، می گوید: «بنابر این، مجموعهٔ این آیات قرآنی به روشنی آشکار می کند که هدف از بعثت پیامبران و فرو فرستادن شریعت ها، راهنمایی مردم به چیزی است که صلاح آنان به آن است و ادای تکلیفی است که بر آنان واجب شده است».[3]

بنابر تعریف هایی که ابن عاشور و علال فاسی[4] از مقاصد شریعت ارائه کرده اند و بنابر نحوهٔ کاربرد این مفهوم در میان عالمانی که در این باب سخن گفته اند، می توان

---

۱ـ پیشین، ص۴۱ و ۴۲.

۲ـ پیشین، ص۴۳.

۳ـ شگفت آن که دکتر وهبه الزحیلی و دکتر عمر الجیدی عین تعریف های ابن عاشور و فاسی را بدون کم ترین اشاره ای به آن ها پذیرفته و به کار برده اند. الزحیلی تعریف خود را با درهم آمیختن این دو تعریف چنین ارائه می کند: مقاصد شریعت، معانی و اهداف مورد نظر شارع در همه یا بیشتر احکام آن است یا همان غایت شریعت و اسراری است که شارع در هر یک از احکام خود وضع کرده است.
الجیدی نیز به تعریف علال بسنده کرده، می گوید: «مقصود از مقاصد شریعت، غایت آن و اسراری است که شارع در هر یک از احکام خود وضع کرده است».
ـ الزحیلی، ادلة الفقه الاسلامی، ج۲، ص۱۰۱۷.
ـ الجیدی، التشریع الاسلامی، اصوله و مقاصده، ص۲۴۲.

۴ـ تبصرة الحکام فی اصول الاقضیه و مناهج الاحکام، ج۵۱، ص۸.

چنین گفت: «مقاصد شریعت، همان غایاتی است که شریعت برای تحقق آن ها در جهت مصلحت مردم وضع کرده است».

همچنین می توان - برای توضیح بیشتر - مقاصد را به سه دسته تقسیم کرد:

۱ - مقاصد کلی: یعنی مقاصدی که شریعت در تمام ابواب فقه یا بیشتر آن ها در نظر می گیرد و در پی تحقق آن ها است؛ مانند مثال هایی که پیش از این، از ابن عاشور و علال فاسی گذشت و به زودی از اصولیان نیز خواهیم آورد. غالباً کسانی که از مقاصد شریعت سخن می گویند، مرادشان همین نوع است و روشن است که برخی از این مقاصد، عام تر و در نتیجه مهم تر از پاره ای دیگر هستند؛ یعنی مقاصدی که در همهٔ ابواب شریعت رعایت شده است، عام تر و مهم تر از مقاصدی است که در بیشتر ابواب شریعت رعایت شده است. این نکته دربارهٔ دو دستهٔ دیگر که خواهیم گفت نیز صادق است.

۲ - مقاصد خاص: منظور مقاصدی است که شارع در زمینه ها، عرصه ها و ابواب خاصی که نزدیک به هم هستند، در نظر گرفته و در پی تحقق آن هاست. شاید ابن عاشور بهترین کسی است که به این دسته از مقاصد پرداخته و برخی را تحت عناوین زیر بررسی کرده است:

- مقاصد شریعت در احکام خانواده
- مقاصد شریعت در تصرفات مالی
- مقاصد شریعت در معاملاتی که موضوعشان بدن است (احکام مربوط به کار و کارگران)
- مقاصد قضاوت و شهادت
- مقاصد تبرّعات
- مقاصد کیفری.

۳ - مقاصد جزئی: یعنی مقاصدی که شارع در یکایک احکام شرعی خود، چه واجبات، چه محرمات و چه مکروهات یا مستحبات یا ... دنبال می کند و این

مقاصد همان است که استاد، علال فاسی بدان‌ها چنین اشاره می‌کند: «... و اسراری که شارع به هنگام تشریع هر یک از احکام خود در نظر داشته است.» مقاصد به این معنا بر مثال‌های ابن عاشور بدین شرح منطبق است: مقصود از عقد رهن، حصول اطمینان، مقصود از عقد نکاح، ایجاد و استواری نظام خانوادگی و مقصود از تشریع طلاق، پیشگیری از ادامهٔ زیان مستمر است.

فقیهان بیشتر به این دسته از مقاصد می‌پردازند؛ زیرا در جزئیات و دقیقه‌های شریعت، تخصص دارند و این مقاصد را در خلال اجتهادات و استنباطات خود بیان می‌کنند، لیکن از تعبیرات دیگری چون «حکمت»، «علت»، «معنا» و... استفاده می‌کنند.

لذا برای توضیح این واژه‌ها و نحوهٔ دلالت آن‌ها بر مقاصد شریعت اندك درنگی می‌کنم:

## حکمت و علت

حکمت کاملاً مرادف قصد و مقصد شارع به کار می‌رود و بدون کم‌ترین تفاوتی گفته می‌شود: «مقصودش چنین یا حکمتش چنان است»، هر چند که فقیهان واژهٔ حکمت را بیش از مقصد به کار می‌برند. یکی از نمونه‌های این تطابق، بیان مقاصد قضاوت از زبان «ابن فرحون» است که می‌گوید: «واما حکمتِ آن (قضاوت) رفع هرج و مرج و ممانعت از گلاویز شدن و کندن ریشهٔ ستمگری، یاری کردن ستمدیده، فصل خصومت و امر به معروف و نهی از منکر است. ابن رشد و دیگران این حکمت‌ها را بر شمرده‌اند».[1]

بنابر این منظور فقیهان ـ یا جز آنان ـ از حکمت، همان مقصود شارع است. لذا الونشریسی می‌گوید: «... حکمت در اصطلاح متشرعان، همان مقصود از اثبات

---

۱ـ المعیار، ج۱، ص۳۴۹.

یا نفی حکم است؛ مانند مشقت که به سبب آن قصر و افطار تشریع شده است». [1]

به نظر می‌رسد در این گفته اشکالی باشد: آیا مشقت حکمت است یا مقصود؟

پاسخ آن است که در این گفته واژه‌ای حذف شده است و مقصود گوینده، آن است که مقصود یا حکمت حکم، رفع مشقت است و عالم اصولی حنفی مذهب، شمس‌الدین فناری بدین نکته اشاره کرده، می‌گوید: «آنچه در جواز افطار و قصر در سفر گفته می‌شود که سبب آن [حکم] سفر و حکمت آن مشقت است و سخنانی مانند آن، سخنی مجازی است و مقصود آن است که: حکمت موجب این حکم، دفع مشقت سفر است». [2]

شیخ بدران ابوالعینین بدران بر یگانگی مقصود حکم و حکمتِ حکم در اصطلاح فقیهان و دیگران تأکید کرده، می‌گوید: «علاوه بر آن، قاطبهٔ فقیهان در اجتهادهای خودبه این نتیجه می‌رسیدند که هر آنچه خداوند تشریع کرده است، برای جلب مصلحت به سود مردم یا دفع مفسده از آنان بوده است. لذا این مصلحت، همان غایت تشریع بوده و حکمت نامیده می‌شده است». [3] آن گاه می‌گوید: «اما حکمت حکم، همان انگیزهٔ تشریع آن و مصلحتی است که شارع از طریق تشریع حکم در پی آن است». [4]

«اطلاق نخست، آن است که حکمت، همان مقصود شارع از تشریع حکم بوده است؛ یعنی مصلحتی که شارع با تشریع حکم در پی جلب یا تکمیل آن و یا مفسده‌ای که شارع با تشریع حکم در پی زدودن یا کاستن آن بوده است ...» مقصود از اطلاق دوم، «معنای مناسب با تشریع حکم یا مقتضی تشریع آن مانند مشقت و ... است». [5] لیکن

---

۱ـ اصول البدایع فی اصل الشرایع، ج۲، ص ۳۷۱ (به نقل از: دکتر عبدالعزیز الربیعه، السبب عندالاصولیین، ج۲، ص۲۲).

۲و۳ـ ادلة التشریع المتعارضة و وجوه الترجیح بینها، ص۲۴۲ و ۲۴۳.

۴ـ السبب عند الاصولیین، ج۲، ص۱۷ و ۱۸.

۵ـ علاوه بر جنبهٔ تهیّی ـ نفسی این اعمال برای عبادت.

ـ با درنگ و تأمل ـ این اطلاق نیز به اطلاق نخست باز می گردد؛ زیرا همان گونه که فناری بدان توجه داده است ـ و سخنش را پیش تر بیان کردیم ـ این اطلاق مجازی است و نحوهٔ استعمال علت ـ به شرحی که خواهد آمد ـ این استنباط را تأیید و تأکید می کند.

اما علت، اصطلاحی است با معانی متعدد و چند منظوره که در زمینه های مختلف به کار رفته و در آن مناقشهٔ بسیار شده است. لیکن آنچه در این جا مورد نظر ما است، واژهٔ «علت» است که از آن برای بیان مقصود شارع استفاده می شود که در این صورت، مرادف اصطلاح حکمت است و این، معنای حقیقی و اصلی اصطلاح علت است که بعدها به معنای صفت ظاهر و معینی که مناط احکام شرعی است، به کار رفته و استعمال آن به این معنا رایج گشته است. در این حال، مقصود از حکمت، مقصود اصلی از تشریع حکم است که غالباً با صفت ظاهر و معینی که علت نامیده شده، مرتبط است و دست یافتن به آن برای مردم به هنگام تعریف احکام شرع آسان است؛ مثلاً در مورد ترخیص شارع، بی گمان حکمت و مقصود شارع از برخی ترخیص ها آسان گیری بر مردم و رفع مشقت است، و همین حکمت، علت حقیقی ترخیص های شارع است، لیکن شارع نمی گوید: «هر جا دچار سختی شدید، مشمول ترخیص می شوید.» بلکه برای تحقق مشقت، نشانه ها و عوامل خاصی می گذارد و آن ها را معین می کند، که اصولیان آن ها را اوصاف ظاهر منضبطه یا علت ها می نامند و با بودن این علت ها ترخیص صورت می گیرد؛ مانند سفر، بیماری، ناتوانی، اضطرار و اکراه. البته جز این ها، سختی و عسر صورت های بی شمار دیگری دارد که شارع آن ها را نام نبرده است و تعیین و تعریف آن ها را به فقیهان و مفتیان که از طرف خداوند مجاز به این کار هستند، واگذاشته است.

مثالی دیگر: انواع طهارت ها، مانند وضو، غسل، مسواك كردن، شستشوی بدن، لباس و ...، بی شک هدفشان گسترش پاکیزگی و نظافت در زندگانی مردم است و این حکمت و مقصود از تشریع احکام طهارات و علت حقیقی آن ها است، لیکن با

این حال، شارع به مردم نمی گوید: «هرگاه چرکین و آلوده شدید، خود را پاك کنید.» زیرا این حکم برای مردم مضبوط، معین و قابل تعریف و تحدید نیست. لذا شارع احکام طهارت را به اسباب و علت هایی که در زندگانی روزمره فراوان به چشم می خورد، منوط و مربوط کرده است که برای تحقق مقصود کافی است؛ مانند بیرون آمدن چیزی از مجاری ادرار و مدفوع، جنابت، حیض، خواب و جمعه [برای غسل جمعه] و ... .

به این صفت ها یا نشانه های ظاهر و معین، علت و گاه سبب گفته می شود؛ حال آن که علت حقیقی و سبب حقیقی، همان مقصود و حکمت حکم است؛ یعنی جلب مصلحت یا دفع مفسده و یا هر دو؛ لیکن شارع برای پیشگیری از هرج و مرج در عرصهٔ تشریع، احکام را به این نشانه های ظاهر و معین منوط کرده است. علاوه بر آن معمولاً این نشانه ها همراه با مصالح یا مفاسد، که علت حقیقی تشریع حکم هستند و یا به اصطلاح فقیهان «مظنه» آن ها به شمار می روند، همراهند. شاطبی می گوید: «شارع برای حفظ و ضبط قوانین شرعی، مظنه را جای حکمت قرار داده است». [1]

دکتر محمد مصطفی شلبی دربارهٔ استعمال اصطلاح علت، در میان اصولیان، کاوشی کرده و کاربرد آن را در سه زمینه و به سه معنا به این شرح معرفی کرده است:

«واژهٔ علت در زبان اهل اصطلاح به چند معنا است:

۱ ـ پیامد مثبت یا منفی هر فعلی ...

۲ ـ پیامد تشریع حکم؛ یعنی مصلحت یا دفع مفسده ...

۳ ـ صفت ظاهر معین که با تحقق آن برای مصلحت مردم حکم تشریع می شود ...

در هر سه مورد، به کاربردن واژهٔ علت صحیح است ... لیکن بعدها اهل اصطلاح، صفت های ظاهر را علت نامیدند، هرچند گفتند که این ها علت های مجازی هستند؛ زیرا ضابط و نشانهٔ علت حقیقی به شمار می روند و پی آمد مثبت یا منفی فعل را

---

۱ـ الموافقات، ج۱، ص۲۵۴.

حکمت نامیدند هرچند اعتراف داشتند که حکمت نیز همان علت است ...».[1]

لذا شاطبی را ـ که شیفتهٔ احیای معانی اصلی قدیمی است ـ می بینیم که علت را انتخاب، آن را تعریف و در معنای حقیقی اصلی خود در اصطلاح به کار می برد و می گوید:

«... مراد از علت،[2] حکمت ها و مصلحت هایی است که اوامر یا اباحه بدان تعلق گرفته و مفاسدی است که نواهی بدان تعلق گرفته است. پس مشقت،[3] علت مباح دانستن قصر و افطار در سفر[4] است و سفر سببی است که برای اباحهٔ [قصر و افطار] وضع شده. حاصل آن که علت، همان مصلحت و مفسده است ـ نه مظنهٔ آن ها ـ چه آشکار باشد و چه پنهان، مضبوط باشد یا غیر مضبوط. همین را در مورد سخن ختمی مرتبت(ص) که می فرماید: «قاضی در حال خشم نباید قضاوت کند».[5] می گوییم. خشم سبب است و پریشانی خاطر که مانع از استیفای حجت ها است، علت[6] است. علاوه بر آن، گاه در این جا واژهٔ سبب بر خود علت به دلیل ارتباط میان آن دو اطلاق می شود، هرچند در اصطلاح مناقشه نیست».[7]

این برخورد شاطبی با این مفاهیم و تفسیر علت به مصلحت و مفسدهٔ مقصود از حکم، چه برسد به پذیرش استعمال نخست، شایستهٔ اهل مقاصد است؛ زیرا بحث در مقاصد، بحث از علت های حقیقی است که مقاصد احکام به شمار می رود، بدون توجه به این که این مقاصد، آشکار یا پنهان یا قابل تعیین و تحدید و یا فراتر از آن باشد.

---

۱ـ تعلیل الاحکام، ص۱۳.

۲ـ البته از نظر شاطبی.

۳ـ همان طور که گذشت مقصود، دفع مشقت است.

۴ـ و به اصطلاح جدیدتر، سفر علت و مشقت حکمت است.

۵ـ عراقی می گوید: این حدیث مورد اتفاق همگان است. صاحب التفسیر می گوید: این حدیث در پنج کتاب از صحاح سته آمده است (از تعلیقات شیخ عبد دراز بر الموافقات، ج۱، ص۲۰۰).

۶ـ یعنی دفع مفسده علت است.

۷ـ الموافقات، ج۱، ص۲۶۵.

نیاز به ظهور و ضبط و تعیین هنگام اجرای قیاس های جزئی و بیان احکام برای عموم مکلفان پیش می آید.

بر اساس این معنای اصلی اصطلاح علت، اصطلاح «تعلیل» به معنای کلی آن، یعنی تعلیل احکام شریعت به جلب مصلحت و دفع مفسده، زاده شده است. در حقیقت اگر بخواهیم مرادف روشنی در برابر اصطلاح تعلیل بگذاریم که با موضوع مقاصد مناسب باشد و از چالشی که امروزه دربارهٔ مسأله تعلیل وجود دارد[1] دورمان سازد، این مرادف، اصطلاح «تقصید» (مقصدیابی) خواهد بود؛ زیرا به حقیقت تعلیل احکام، تقصید آن ها است؛ یعنی تعیین مقاصد آن ها. پس تعلیل مساوی تقصید است.

شاطبی اصطلاح تقصید را تنها یک مرتبه و آن هم البته در زمینه ای اندکی متفاوت با آنچه در آنیم، به کار برده است. وی در پایان جزء سوم از الموافقات در مقام برحذر داشتن از تفسیر کلام خدا و تعیین معانی آن صرفاً براساس رأی، می گوید: «[تفسیر مفسر از قرآن] تقصید او است از سخنان گوینده و قرآن هم سخن خداست و بدین ترتیب مفسر گویی می گوید: مراد خدا از این سخن این است. پس باید به این گفته اطمینان داشته باشد، مبادا که خداوند متعال از او بپرسد از کجا این مطلب را به من نسبت می دهی؟ پس بدون آوردن شواهد کافی نمی توان دست به چنین کاری زد وگرنه مفسر می تواند به احتمال اکتفا کند و بگوید: احتمال دارد معنای آیه چنین و چنان باشد... ».[2]

## مقاصد و معانی

اصطلاح معانی ـ یا معنا به صیغهٔ مفرد ـ نیز از واژه هایی است که فراوان از آن برای بیان مقاصد، به ویژه در میان فقیهان به کار می رود؛ مثلاً می گویند: این حکم برای این

---

۱ـ در این مورد بنگرید به فصل اول از بخش سوم.

۲ـ الموافقات، ج۳، ۴۲۴.

معنا تشریع شده است، یا معنای مصلحتی این حکم این است. پیش تر نیز خواندیم که شیخ ابن عاشور در تعریف مقاصد می گفت: «عبارت از معانی و حکمت هایی است ...».

شاطبی نیز بسیار از معانی به معنای مقاصد استفاده می کند؛ مثلاً می گوید: «اعمال شرعی مقصود بالذات نیست، بلکه مقصود از آن ها امور دیگری است که معانی آن ها به شمار می روند و عبارت از مصلحت هایی است که اعمال به سبب آن ها تشریع شده است».[1]

این کاربرد را نزد غزالی نیز می یابیم؛ مثلاً می گوید: «حاصل آن که، از رفتار صحابه چنین به دست می آید که آنان پیرو معانی بوده اند و برای کشف معانی به رأی غالب اکتفا می کرده اند و حصول یقین را شرط نمی دانسته اند».[2]

پیش از غزالی نیز این اصطلاح را فراوان در آثار شیخ و استادش ابوالمعالی جوینی (امام الحرمین) به ویژه در کتاب الاستدلال از «البرهان» می بینیم. هرچند این اصطلاح معنا و معانی را به مفهومی گسترده تر به کار می برد تا آن جا که تقریباً آنچه امروزه اصول و ارزش ها نامیده می شود نیز داخل آن می شود. همچنین معنا را به مفهوم کلی مصلحت ها به کار می برد.

پیش از همهٔ این ها، طبری را می بینیم که این اصطلاح را کاملاً مرادف مقاصد به کار می برد؛ مثلاً مقاصد زکات را در دو مقصد اساسی منحصر کرده، می گوید: «به نظر من درست آن است که خداوند زکات را برای دو معنا تشریع کرد: یکی برطرف کردن فقر مسلمانان و دیگری یاری و تقویت اسلام ...».[3] ان شاء الله تعالی همهٔ این متن همراه با توضیح و تعلیق لازم در فصل آخر این بحث خواهد آمد.

از خلال نمونه هایی که آوردم روشن می شود که تعبیر به معنا و معانی نزد

---

۱ـ الموافقات، ج۲، ص۳۸۵؛ نیز رک: ج۳، ص۱۴۴ و ۱۵۴.

۲ـ شفاء الغلیل، ص۱۹۵.

۳ـ جامع البیان، ج۱۰، ص۱۱۳.

متقدمان، رایج و حاکم بود و به تدریج اصطلاحات علت، حکمت، مقصود و ... با آن به معارضه برخاستند و جایش را گرفتند.

مؤید نظر ما گفتار فخرالاسلام بزدوی است که شارح کتابش عبدالعزیز بخاری آن را توضیح داده است. بزدوی در مقام تعریف فقه و بیان اقسام آن می گوید: «قسم دوم: شناخت درست آن است؛ یعنی شناخت متون همراه با معانی آن است».[1]

شارح این متن می گوید: «مقصود از معانی، معانی لغوی و معانی شرعی است که علت ها نامیده می شود. پیشینیان واژهٔ علت را به کار نمی بردند و فقط واژهٔ معنا را به کار می بردند و مستندشان این حدیث پیامبر اکرم (ص) بود که «لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی معان ثلاث؛ خون مسلمان جز با یکی از سه معنا مباح نمی شود»؛ یعنی سه علت به دلیل گفتهٔ ایشان «احدی» به صورت مؤنث و «ثلاث» بدون «هاء» است».[2]

ابن حزم ـ با ظاهرگرایی سخت خود ـ نیز در برابر کاربرد اصطلاح معانی برای دلالت بر حکم شریعت و علت های آن نتوانست خاموش باشد. گویی در این کاربرد، فراتر رفتن از معانی ظاهر و رسیدن به نوعی تعلیل و تقصید متون شریعت را که ویرانگر ظاهری گری بود، می دید. لذا به شیوهٔ معمول خود سخت بر آنان که معانی را به معنای علت ها به کار می بردند تاخت و گفت: «برخی از آنان بر اثر شدت شیفتگی و فساد اندیشه های خود، علت را معنا نامیده اند، حال آن که معنا تفسیر واژه ها است؛ مثلاً کسی می پرسد: معنای حرام چیست، که شما پاسخ می دهید: هر آنچه نباید کرد. یا می پرسد: معنای واجب چیست، که پاسخ می دهید: هر آنچه ترک آن حرام است و یا می پرسد: میزان چیست، که می گویید: وسیله ای که با آن اختلاف مقدار اجرام مشخص می شود. این ها و مانند این ها معانی هستند».[3]

در هر صورت، ابن حزم به طور ضمنی کاربرد معنا و معانی را به مفهوم مقاصد

---

۱ـ کشف الاسرار عن اصول فخرالاسلام البزدوی، ج۱، ص۱۲.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۲.

۳ـ الاحکام فی اصول الاحکام، ج۸، ص۱۰۱.

احکام تـاییـد مـی کند، هرچند بـه خـاطر حـفظ ظـاهری گـری خـود این اطلاق را منکر می شود.

واژه های دیگری نیز گاه گـاه به مـعنای مـقاصـد به کار می روند؛ مانند «غـرض»، «مراد»، «مـغزی» و... کـه برخی را در آیـنده توضـیح خواهـیم داد. هر چند این واژه ها برای بیان مفاهیم و مضامین نزدیک به هم به کار می روند، با هم اندك تفاوت هایی دارند که در این جا در صدد بیان آن ها نیستم.

## معنای نظریهٔ مقاصد

اصطلاح مـقاصـد ـ که اصطـلاحی جدید است ـ به مـعناهای گـوناگونی به کـار برده می شود. دکتر جمیل صلیبا پنج معنا برای آن بر می شمارد که دو تای آن ها به مقصود ما نزدیک تر است، این دو عـبارتند از: «هنگامی کـه نظریه در برابر مـعرفت عـامیانه بـه کار برده می شود، دلالت بر اندیشه و تصوری روشمند و مرتبط که در شکل خود پیرو برخی توصیفات علمی که عـامه از آن بی خبرند، دارد. و هنگامی که در برابر حقایق جزئی به کار می رود، دلالت بر ترکیبی گسترده که هدفش تفسیر تعداد بسیاری از پدیده ها است، دارد». [1]

دکتـر مراد و هبه مـعـتقـد است کـه «نظریه، مـرادف واژهٔ نسق» است و نسق را «مجموعهٔ معینی از قضایا که در نظامی معین مرتب شده اند» [2] تعریف می کند.

همـهٔ این مـعناها داخل در مـفـهـوم نظریهٔ مـقـاصـد است. اگـر احکام فـقـهی با ادلهٔ تفـصیلی شـان را حـقـایقی جزئی بدانیـم، نظریهٔ مـقـاصـد چارچوبی کـلی است کـه این جزئیات را می پوشـاند و آن ها را منظم می سـازد و میـانشان پیـوند می زند و یکدستشـان می کنـد و آن ها را ـ در عین تنـوع و تفـاوتی کـه دارنـد ـ وحـدت می بخـشـد و به آن ها

۱ـ جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج۲، ص۴۷۷ و۴۷۸.

۲ـ مراد و هبه، المعجم الفلسفی، ص۴۴۷.

هدفی واحد می دهد.

اگر هم احکام شرعی و ادلهٔ آن ها برای ما قضایای اصولی، نظریات تشریعی و قواعد فقهی به بار آورند، باز این نظریهٔ مقاصد است که همهٔ این قضایا، نظریات و قواعد را منظم می کند و در نظامی هماهنگ و مرتبط جای می دهد و پیکری واحد که همهٔ اعضا در خدمت یکدیگرند، پدید می آورد.

دکتر و هبه الزحیلی، جزء چهارم از تألیف سترگ خود «الفقه الاسلامی و ادلته» را به نظریات فقهی اختصاص داده و مقصود خود را از نظریهٔ فقهی چنین شرح داده است: «معنای نظریه، آن مفهوم کلی است که نظامی حقوقی و عینی پدید می آورد که جزئیات پراکنده درابواب گوناگون فقه را در بر دارد؛ مانند نظریهٔ حق، نظریهٔ ضمان، نظریهٔ ضرورت شرعی و...». آن گاه در بارهٔ تفاوت نظریهٔ فقهی و قاعدهٔ فقهی می گوید: «نظریه، ساختار کلی قضایا است که دارای مفهومی گسترده و مشترك است، اما قاعده، ضابطه و معیار کلی است که در بخش خاصی از این نظریهٔ کلی قرار دارد».[1]

بنابر این می توان گفت: نظریه، کلی تر و گسترده تر از قاعده است و نظریه، شامل چندین قاعده است؛ لیکن علاوه بر احکام جزئی، نظریات و قواعد فقهی، همه در دل نظریهٔ مقاصد جای می گیرند. اگر نظریهٔ فقهی، آن گونه که دکتر جمال الدین عطیه معتقد است «مفهومی قائم به ذهن است، خواه از طریق قیاس منطقی به دست آمده و خواه از طریق استقرای احکام فرعی جزئی حاصل شده باشد»[2] در آن صورت، نظریهٔ مقاصد همزمان بر این دو اساس، یعنی قیاس منطقی که از تأمل عقلی و بنیان های عقیدتی اسلام به دست می آید و بر نتایج استقرایی استوار است.

بنابر این، نظریهٔ مقاصد، محصول تأمل عقل منطقی استوار است که شریعت خدا را جز شریعتی مبتنی بر حکمت و سرشار از رحمت و شریعت عدل و انصاف نمی بیند،

---

۱ـ الفقه الاسلامی و ادلته، ج۴، ص۷.

۲ـ التنظیر الفقهی، ص۹.

شریعتی که مدبرانه، متوازن و منضبط است؛ زیرا این سنت خداست که در همهٔ مخلوقات پدیدار است و این مقتضای کمالات حق تعالی است.

نظریهٔ مقاصد از راه استقرا نیز به دست می آید و استقرا آن را تأیید می کند. هر کسی احکام شریعت را در زمینه های گوناگون بررسی کند و در متون احکام بنگرد، بسیاری از حکمت ها و علت ها و هدف های احکام را در خواهد یافت و هر کس در آثار و نتایج احکام تأمل کند، در پس آن ها مصلحت هایی خواهد دید که احکام در پی جلب آن ها است یا مفسده هایی که احکام در پی دفع آن ها است و هر کس در قرآن کریم درنگ کند، مفهوم و تصوری گاه فراگیر از مقاصد و اهداف شریعت به دست خواهد آورد و این همان نظریهٔ مقاصد است.

بالاتر از قیاس منطقی و استقرای در احکام فرعی، ما سند نظریهٔ مقاصد و گواه آن را در متون صریحی که دلالت و سند آن ها هیچ خدشه ای نمی پذیرد، می یابیم؛ متونی که از تعلیل بعثت پیامبران و فرو فرستادن کتاب های آسمانی و فلسفهٔ تشریع سخن می گویند. این تعلیل ها آگاهمان می کند که خداوند با این کارها رحمت جهانیان، تزکیه و تعلیم مردم، برقراری عدالت میان آن ها و حفظ فطرت سرشته با ایمان ومکارم اخلاق آنان را خواسته است.

بر این اساس، نظریهٔ مقاصد می بالد تا به نظریه ای تبدیل شود که تفصیلات شریعت و فهم آن ها را استوار کند و هر گونه اجتهادی را در چارچوب خود جهت دهد. بزنگاه این اندیشه این اعتقاد قطعی است که: شریعت برای جلب مصلحت های بندگان خدا و دور کردن مفسده ها از آنان در دنیا و آخرت وضع شده است. مصلحت و مفسده نیز ـ در چارچوب مقاصد شریعت ـ هر یک مفهومی خاص و ویژگی معینی دارد. پس مصلحت غیر از هوس های لجام گسیخته و خواسته های گذراست؛ بلکه مصلحت در اسلام، بالاتر و فراتر از این مفاهیم کوتاه، سطحی و روزمره است.

در این نگرش است که نظریهٔ مقاصد، هرم مصلحت و مفسده را برپا می کند؛ مصلحت و مفسدهٔ ضروری و آن گاه حاجتی و سپس تکمیلی. آن گاه این نظریه

می بالد، می شکوفد و می گسترد تا بر همهٔ قضایا و جزئیات شریعت ـ به شرحی که در خلال نوشته های شاطبی و تعلیقات و اضافاتی که به هنگام نیاز به آن ها افزوده ایم، خواهیم دید ـ سایهٔ بلند خود را بگسترد.

این همان نظریه ای است که شاطبی عمر خود را صرف کشف و ترسیم چارچوب آن، بیان خصوصیات آن و دفاع از اهمیت و ضرورت عمل به مقتضای آن کرد. آن مرحوم بهترین کسی بود که در این دریا فرورفت و شایسته ترین کسی بود که گوهرهای آن را تقدیم ما کرد و میوه های آن را برایمان چید. از این رو می بایست از شاطبی و از آنچه در این باب گفته است، بیاغازیم و سزاوار نبود بدون بحثی مفصل و بررسی ژرفی از آنچه شاطبی بدان رسیده بود، از مقاصد شریعت سخن بگوییم؛ زیرا بحث از مقاصد شریعت تا امروز از آنچه شاطبی بدان رسیده بود، نگذشته است و یا هنوز به آن نیز نرسیده است. لذا امیدوارم این بحث گامی سودمند در این راه باشد؛ راه دستیابی کامل به نظریهٔ مقاصد شاطبی و ادامهٔ سیر در بررسی اجمالی و تفصیلی مقاصد شریعت.

پیش از بررسی نظریهٔ مقاصد شاطبی و بحث از جوانب آن و تکمیل پاره ای دیگراز جنبه هایش، بخشی مقدماتی برای بررسی اندیشهٔ مقاصد نزد اصولیان و اندیشهٔ مقاصد در مذهب مالکی ترتیب دادم. درآغاز بیان نظریهٔ شاطبی نیز فصلی به خود شاطبی اختصاص دادم. این کار بایسته بود، به ویژه با آنکه شاطبی مورد تقدیر و احترام بی مانند است. آنچه تاکنون درباره اش نوشته و منتشر شده است، اندك و تنک است.

**«ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم»**.

# بخش نخست

# بحث مقاصد پیش از شاطبی

فصل اوّل: اندیشهٔ مقاصد در میان اصولیان

فصل دوم: اندیشهٔ مقاصد در مذهب مالکی

## بحث مقاصد پیش از شاطبی

هرچند این بررسی، مختصّ نظریهٔ مقاصد از دیدگاه امام ابواسحاق شاطبی است، آگاهی از اندیشهٔ مقاصد پیش از شاطبی جداً مفید است و اهمیت این آگاهی در های زیر آشکار می شود:

۱ - به دست دادن درآمدی تاریخی - عینی برای نظریهٔ شاطبی. پس قبل از آن که با شاطبی وارد بحث مقاصد و تفصیلات آن شویم، نگاهی گذرا به برخی مقدمات انب موضوع خواهیم داشت.

۲ - به اختصار گام هایی را که پیش از شاطبی برای کشف مقاصد شریعت و بیان ت آن برداشته شد، روشن می کنیم تا بتوانیم ارزیابی درستی از هرکس و کاری که است، داشته باشیم و مرتبت هر کس را بشناسیم.

۳ - با کمی تفصیل و تدقیق، برخی ریشه های نظریهٔ شاطبی و خاستگاه های آن را کنیم تا مقدار تقلید و نوآوری را در این اندیشه بشناسیم.

رای تحقق فایده های دوم و سوم، ناگزیر از روشنگری و مقایسه در طول فصل ها یم بود، هرچند ـ به حول خدا ـ در پایان این بحث، این مقایسه و روشنگری را به ار خواهم آورد.

از آن جا که به طور طبیعی میدان توجه به مقاصد شریعت، فقه و اصول فقه اس
فقیهان به هنگام تطبیق قواعد کلی و با تفصیل و اصولیان به هنگام نظریه پرداز
تأسیس اصل، از مقاصد سخن می گویند و بی شک شاطبی از این دو گروه بهره ها بر
بر شالوده ای که ایشان پی ریخته اند، بنای خود را برآورده است، ناگزیریم به ای
عرصه توجه کنیم. لذا این بخش را در دو فصل فراهم آوردیم:

۱ ـ اندیشهٔ مقاصد در میان اصولیان.

۲ ـ اندیشهٔ مقاصد در مذهب مالکی.

نگفتم اندیشهٔ مقاصد در میان فقیهان؛ زیرا جنبهٔ فقهی از نظر شاطبی، تا
بسیاری، منحصر در مذهب مالکی و فقه مالکی است. علاوه بر آن ـ به حول خ
ارتباط میان مذهب مالکی با مقاصد شریعت به زودی روشن خواهد شد.

پس از تردید بسیار، ترجیح دادم بحث خود را از اصولیان بیاغازم. هر چند عل
از علم اصول کهن تر است و بر این باورم که فقیهان به مقاصد شریعت از اصولیان آ
و بدان بیشتر پرداخته اند. این ترجیح بدان سبب بود که اظهار مقاصد و توجه به
طور مستقل با اصولیان آغاز شد نه فقیهان. در حالی که فقیهان دلمشغول بنای ف
تطبیق مقاصدش بودند، اصولیان به ویژگی های این ساختار پرداختند، آن ها را تن
کردند و اساس ها و ارکان آن را توصیف کردند.

از این رو احتمال می دهم شاطبی نخستین بار از طریق تألیفات اصولی مت
مقاصد شریعت گشت؛ زیرا خوانندهٔ هریک از کتاب های اصلی اصولی ـ و
کتاب های مختصر و حواشی ـ با تعبیر «مقاصد شریعت» و این که در ض
چنین و چنان کارساز است و در ترجیح این بر آن ... بر می خورد. حال آن که خو
و آموزندهٔ متون فقهی گاه ده ها کتاب فقهی را می خواند و ده ها باب از ابواب فق
نیک فرا می گیرد، بی آن که کشف کند ـ یا برایش روشن کنند ـ که در میان این ابوا
جزئیات، روحی جریان دارد که آن ها را جهت می دهد و کیفیت می بخشد و
یعنی مقاصد شارع در تشریع. حتی اگر بعدها پس از کارورزی بسیار جلوه ای ا

مد را ببیند، آن را دشوار و جدا افتاده خواهد دید و نیازمند تفحص و بررسی بیشتری مد بود.

بر اساس این فرض با اصولیان همراه گشتم. از مرجحات دیگر این کار، بررسی الی بود، و بررسی اجمالی در مورد مقاصد شریعت نیز عملی اصولی است نه ، و نیز آغاز با اصولیان حرکت از اجمال به تفصیل است در مقاصد شریعت. با این ، این ترجیح صرفاً برای این بحث و شیوهٔ تنظیم آن بوده است و بس.

صل اوّل

# اندیشهٔ مقاصد در میان اصولیان

پیش از پرداختن به بارزترین حلقه های اصولی که سخن از مقاصد شریعت به یان آورده اند و توضیح برخی جوانب آن ـ که به حول خدا با حلقهٔ جوینی و غزالی ـواهم آغازید ـ به این نکتهٔ گفتنی اشاره کنم که بی شک قبل از اینان نیز کسانی ـتوجه مقاصد شریعت شده اند، همچنان که پیش تر از آن ها گام های علمی ـجمندی در فقه و اصول برداشته شده است، لیکن به دلایل زیر به ذکر نمونه ها و حلقه های معینی از اصولیان که دربارهٔ مقاصد شریعت سخن گفته اند، اکتفا ـرده ام:

۱ ـ این کسان به جد بیشتر آرا، اجتهادها و نظریاتی که بیش از خود رایج بوده، ـر آثار خود منعکس کرده اند.

۲ ـ بسیاری از تألیفات اصولی قرن های دوم و سوم از میان رفته اند و یا حداقل ـر حکم آنند.

۳ ـ توجه من ـ در این فصل و جز آن ـ به مطالبی است که دربارهٔ مقاصد ـریعت نوشته شده است و آنچه در این زمینه نوشته نشده و یا در تألیفات توضیح ـاده نشده است، داخل در این تتبّع نیست، مگر آن که در خلال تألیفاتی که آن ها را

بررسی خواهیم کرد، به آن اشارتی رفته باشد.

۴ـ آنچه را که خواهم آورد، محصول دانش و کوشش من است، حال آن که اصل مطلب مربوط به قرن‌ها و قرن‌ها و در نتیجه نیازمند کوشش‌ها و کوشش ه است.

**۱ـ حلقه های گذشته**

پیش از بررسی سلسلهٔ کلاسیک اصولی که به شکلی آشکارا و پیوسته، از غزالی و استادش جوینی آغاز می شود و سپس به ابن السبکی و استادش سبکی پدر منتهی می شود و...، ناگزیر از درنگی کوتاه برای معرفی حلقه های اصولی و علمی مقدم بر این سلسله هستم، که طی آن تنها به ذکر برخی عالمان و اصولیاز نامور که بر موضوع ما یا بر کسانی که بعد از آنان دربارهٔ موضوع مقاصد سخز گفته اند، اثری آشکار داشته اند و این گمان را تقویت می کند که آنچه پسینیاز دربارهٔ مقاصد شریعت گفته اند، احتمالاً برخی از آن را پیشینیان گفته اند یا زمینه اش را فراهم ساخته اند، اکتفا می کنم.

**ترمذی حکیم (ابو عبدالله محمدبن علی)**

بی شک در قرن سوم می زیسته است، ولی در این که آیا تا اواخر این قرن زیسته است و یا آن که آیا تا قرن چهارم زندگی کرده است و در چه سالی در گذشته است، اختلاف بسیار است.

حکیم ترمذی به معنای تخصصی کلمه، فقیه و اصولی به شمار نمی رود، بلکه به عنوان عارفی فیلسوف (حکیم) شناخته شده است، لیکن شایستهٔ یاد کرد است و حتی سزاوار است نام او را در صدر عالمانی که به مقاصد شریعت توجه کرده اند ـ هرچند طبق روش خاص خود ـ ذکر کرد. او بیشتر از دیگر عالمان به تعلیل احکام شریعت و کاوش در اسرار آن پرداخته و از قدیمی ترین عالمانی است

، واژهٔ مقاصد را به کار برده است و شاید از نخستین کسانی باشد که کتابی
خصوص مقاصد شریعت تألیف کرده و واژهٔ مقاصد را نیز در عنوان کتابش به کار
ده باشد؛ یعنی کتاب «الصلاة و مقاصدها». خوشبختانه این کتاب موجود است
به چاپ رسیده است.[1] محتوای آن کاملاً به موضوع ما مربوط است هرچند
ؤلف در تعلیل های خود بیش از آن که شیوه ای علمی و منضبط داشته باشد به
سیر ذوقی ـ رمزی گرایش دارد. در این جا نمونه هایی از تفسیر و تعلیل او را از
اصد اعمال و اذکار نماز نقل می کنیم:

*«... پس با ذِکر، دل نرم و تازه می گردد و با شهوت ها، دل سخت و خشک می شود. هنگامی که دل از ذکر خدا به ذکر شهوت ها بپردازد، چونان درختی است که نرمی و شادابی آن از آب باشد و با نرسیدن آب، رگ هایش خشک و شاخه هایش پژمرده گردد، و هنگامی که بدان آب نرسد سوز گرما شاخه ها را بخشکاند و اگر شاخه ای از آن را به سوی خود بکشی، فرود نمی آید و می شکند. پس چنین درختی تنها سزاوار آن است که قطع شود و به سوختی برای آتش بدل گردد. دل نیز چنین است، هنگامی که از ذکر خدا تهی شود و حرارت نفس و لذت شهوت بدان رسد، ارکان از اطاعت سرپیچی خواهند کرد و هنگامی که آن را به سوی خود بکشی، خواهد شکست و تنها سزاوار آن است که سوخت آتش بزرگ گردد».*[2]

سپس می گوید:

*«هر نمازی توبه ای است و میان دو نماز غفلت و سختی و لغزش ها و کژروي ها است. پس با غفلت از پروردگارش دور می شود و هنگامی که دور شد، گردن فرازی و سرکشی می کند؛ زیرا بیم و ترس را از دست داده است. با سختی نیز بیگانه می شود و با لغزش نیز فرو می افتد، می لغزد و پایش می شکند و با کژروی ها*

---

۱ـ استاد حسنی نصر زیدان آن را تحقیق کرده است.

۲ـ الصلاة و مقاصدها، ص۹ ـ ۱۰.

*از پناهگاه خارج می شود و دشمن اسیرش می کند.*

*پس اعمال نماز بر حسب تفاوت احوال نسبت به دوری، اختلاف دارند: با قیا[م] [برای نماز]، بنده از فراری بودن بیرون می آید؛ زیرا هنگامی که اعضایش رهاست، حالت عبودیت کاهش یافته و از پروردگارش فراری می شود و هنگام[ی] که در برابر پروردگارش ایستاد و اعضای خود را از یله بودن در آورد و برای عبودیت ایستاد، ازفراری بودن خارج می شود.*

*با روی کردن به قبله نیز، از رویگردانی و پشت کردن خارج می شود، با تکبیر نیز ا[ز] حال سرکشی بیرون می آید، با ثنای پروردگار از غفلت دور می شود. با تلاوت آیات، نفس خودرا تسلیم و پیمان تازه می کند، با رکوع، از سختی دور می شود، با سجود، از گناه دور می گردد، با نشستن برای تشهّد، از زیان دور می شود و با سلام، از خطر بزرگ رهایی می یابد».*[1]

سپس تفصیل این اشارات مختصر را در بقیهٔ فصل های کتاب باز می کند و بدان ها می پردازد.

ترمذی حکیم کتاب دیگری دارد که ظاهراً مانند کتاب قبلی است به نام «الحج و اسراره». هر چند این کتاب هنوز تحقیق و منتشر نشده است، یکی از پژوهشگران، ما را به وجود نسخهٔ خطی آن مطمئن ساخته است.[2]

شاید مهم ترین کتابی که ترمذی در موضوع مورد نظر ما نوشته، کتابی است با نام های «العلل» یا «علل الشریعة» و یا «علل العبودیة». استاد محمد عثمان

---

۱ـ پیشین، ص۱۲.

۲ـ استاد محمد علی البجاوی در مقدمهٔ تحقیق کتاب دیگری از ترمذی به نام «الامثال من الکتاب و السنة» (ص۱۲ و ۱۳) این نکته را روشن ساخته، تصریح می کند که این کتاب جزء مجموعه ای از تألیفات ترمذی است و دو نسخه از آن موجود است: یکی در کتابخانهٔ ملی پاریس به خط مغربی و دیگری در کتابخانهٔ عاشر افندی در آستانه و همچنین نسخهٔ عکسی آن در دارالکتاب المصریه نگه داری می شود.

خشت، دربارهٔ این کتاب می گوید: «در آن کوشیده تا همهٔ فریضه ها را تعلیل و سیر عقلانی کند». [۱]

احتمال دارد در این گفته، بر آنچه در «دائرة المعارف الاسلامیة» به این شرح ده است، اعتماد کرده باشد: «ترمذی می خواست در کتاب های خود، علل عبودیه، شرح الصلاة والحج و اسراره، فریضه های شرعی را تفسیر و تعلیل قلانی کند». [۲]

متأسفانه تا جایی که می دانم، هیچ اثری از کتاب «علل العبودیة» که سبکی، ن را «علل الشریعة» می نامد، وجود ندارد. همهٔ آنچه که در این مورد می دانیم آن ست که این کتاب و کتاب «ختم الولایة» [۳] عامل آزار و اخراج او از «ترمذ» بوده ست، و شاید به همین دلیل این کتاب در زمانی پیش رس از بین رفته است.

از جمله تألیفات ترمذی که به‌طور کلی توانایی علمی او را نشان می دهد، کتاب الفروق» است که سبکی دربارهٔ آن می گوید: «این کتاب در موضوع خود بی مانند ست؛ در آن، میان اصطلاحات مداهنه و مدارا، محاجّه و مجادله، مناظره و غالبه، انتصار و انتقام و دیگر واژه هایی که تشابه معنایی دارند، تفاوت گذاشته شده ست». [۴] ظاهراً قرافی، اندیشه و نام کتاب خود را از این کتاب گرفته است.

## ومنصور ماتریدی (متوفای ۳۳۳ هجری)

امام ماتریدی بی نیاز از هر گونه معرفی است. همین بس که جمع بسیاری از المان مسلمان و عامهٔ آنان خود را به او و مذهب کلامی او، «ماتریدیه» منسوب

---

۱ـ در مقدمهٔ تحقیق کتاب «المنهیات» ترمذی، ص۱۳.

۲ـ این مطلب را استاد بجاوی در صفحهٔ ۱۲ مقدمه ای که ذکر آن رفت، آورده است.

۳ـ هر چند این دو کتاب از نظر موضوع آشکارا با هم تفاوت دارند، استاد بجاوی آن ها را یک کتاب می داند؛ لیکن سبکی و دیگران آن ها را دو کتاب مستقل معرفی می کنند.

۴ـ سبکی، طبقات الشافعیه الکبری، ج۲، ص۲۰.

می دارند و همهٔ حنفیان در کلام، پیرو مذهب ماتریدی هستند. همچنین دیگر اه
علم نیز در این مورد با آنان همداستان هستند.

در این جا آنچه برایم مهم است آن است که این امام بزرگوار از پیشوایان اه
سنت تألیفاتي اصولی داشته که در حکم تلف شده هستند؛ ولی منزلت و پیشوای
«ماتریدی» ما را بر آن می دارد تا این کتاب های اصولی را به دیدهٔ تقدیر فراوا
بنگریم، به ویژه در این مرحلهٔ آغازین شاید مهم ترین این تألیفات، کتاب «مأخ
الشرائع» باشد.

طبق شهادت یکی از پژوهشگران و بررسی کنندگان آثار علمی ابومنصور، ای
کتاب و دیگر کتاب های او از جمله کتاب های ناپدید شدهٔ ماتریدی به شم
می رود. دکتر فتح الله خلیف دربارهٔ تألیفات ماتریدی و تفسیرش به نام «تأویلا
اهل السنة» می گوید: «روزگار، این کتاب و کتاب التوحید و کتاب المقالا
رابرای ما حفظ کرده است، لیکن همهٔ کتاب های دیگرش از میان رفته اند». [1]

**ابوبکر قفال الشاشی [چاچی] (قفال کبیر، متوفای ۳۶۵ هجری)**

از بزرگان اصولی متقدم و پیشوای بی رقیب شافعیان در زمان خود و ا
شارحان رسالهٔ شافعی بود. از جمله تألیفاتش «اصول الفقه» و «محاسن الشریعة
را می توان نام برد. روشن است دومین کتاب به طور خاص پیوندی استوار
موضوع مقاصد شریعت دارد؛ زیرا آشکار کردن محاسن شریعت بدون کشف
حکمت ها و مقاصد آن، نشدنی است. آنچه که اهمیت این کتاب را می نمایاند
تعریف و تجلیلی است که ابن قیّم از آن کرده است. [2] از این مطلب در می یابی
که این کتاب حداقل تا زمان او موجود بوده است.

---

۱ـ ایشان در مقدمهٔ «کتاب التوحید» که آن را تحقیق کرده اند، متذکر این مطلب می شود.
۲ـ ابن قیم، مفتاح دارالسعادة و منشور ولایة العلم و الارادة، ج۲، ص۴۲.

بویکر ابهری (متوفای ۳۷۵هجری)

مهم‌ترین نکته‌ای که نظر خواننده زندگی نامه اش[1] را جلب می کند، تسلطی است که ابهری بر فقه و اصول داشته است. وی در هر دو زمینه تألیفاتی داشته است. خطیب بغدادی می گوید: «تصنیفاتی در شرح مذهب مالک، دفاع از آن و رد مخالفان آن دارد».[2] از جمله تألیفات اصولی او می توان «کتاب الاصول»، «کتاب اجماع اهل المدینه» و به نظر من کتاب «مسألة الجواب و الدلائل والعلل» را نام برد.

اگر واقعاً کتاب اخیر در اصول باشد ـ که ظاهراً چنین است ـ واژهٔ «علل» در موضوع ما دارای اهمیتی خاص است. همچنین با خواندن زندگی نامه اش متوجه می شویم که بسیار مورد احترام عالمان همهٔ مذاهب فقهی بوده است تا آن جا که گفته اند پیروان شافعی و ابوحنیفه به هنگام اختلاف در فهم اقوال پیشوایان خود به او مراجعه می کردند و نظرش را حجت می دانستند و می پذیرفتند.[3] علاوه بر آن، پیشوای بلامنازع مالکیان به شمار می رفت. لیکن مهم‌ترین نکتهٔ زندگی اش که نظرم را گرفت، آن بود که بسیاری از بزرگان اصول و فقه که آثاری ماندگار و گسترده بر دوران خود و پس از خود داشتند، از آموختگان مکتب او بودند، تا آن جا که قاضی عیاض می گوید: «پس از اسماعیل قاضی، هیچ کس از اصحاب در عراق مانند ابوبکر ابهری ثمر به بار نیاورد».[4] امام اصیلی، ابن خویزمنداد، ابوالحسن بن القصار، قاضی عبدالوهاب و قاضی ابوبکر بن الطیب با قلانی ـ که

---

۱ـ برای زندگی نامهٔ «ابهری» ر.ك: قاضی عیاض، ترتیب المدارك و تقریب المسالک لمعرفة اعلام مذهب مالک، ج۶، ص۱۸۳ ـ ۱۹۲.

۲ـ پیشین، ج۶، ص۱۸۸.

۳ـ پیشین، ج۶، ص۱۸۵.

۴ـ پیشین، ج۶، ص۱۸۷ و ۱۸۸.

مهم ترین و معروف ترین آنان در موضوع مورد نظر ما است ـ از معروف ترین شاگردانش به شمار می روند.

**باقلانی (متوفای ۴۰۳هجری)**

باقلانی، با لقب «شیخ السنة» و «لسان الأمّة» پیشوای روزگار خود[۱] و مُجدّد قرن چهارم به شمار رود.

شاید این اشارات برای بیان منزلت این مرد و زندگانی سرشار از جهاد علمی در همهٔ عرصه هایش کافی باشد، لیکن آنچه به ویژه در این جا مورد نظر ما است، منزلت اصولی او است. به نظر من پس از شافعی که نمایندهٔ اولین نقطه عطف در علم اصول است، او نماینده دومین نقطه عطف در مسیر علم اصول است. اگر شافعی علم اصول فقه را وارد مرحلهٔ تألیف و تدوین کرده، باقلانی تألیف در زمینهٔ اصول را به مرحلهٔ گسترش و جامعیت و به مرحلهٔ درآمیختن و تعامل با علم کلام رساند،[۲] تعاملی که سودها و زیان های خود را داشت.

دلایل و نشانه های تحولی که علم اصول به دست باقلانی به خود دید به این شرح است:

۱ ـ کتاب سترگ باقلانی به نام «التقریب والارشاد فی ترتیب طرق الاجتهاد» دلیل سترگی این کتاب آن است که باقلانی خود، آن را دو مرتبه تلخیص کرد و «الارشاد المتوسط» و «الارشاد الصغیر» را تنظیم کرد. دکتر محمد حسن هیتو[۳]

---

۱ـ پیشین، ج۷، ص۴۴.

۲ـ این سخن به این معنا نیست که برخورد و تأثیر میان دو علم اصول و کلام تنها با باقلانی آغاز شد، لیکن مفروض آن است که این برخورد و تأثیر در سطح وسیع ـ به شرحی که خواهد آمد ـ با او آغاز شد، به ویژه آن که او پیشوایی در فقه و اصول فقه (بر طبق مذهب مالکی) و پیشوایی در علم کلام (بر طبق مذهب اشعری) را در خود جمع کرده بود.

۳ـ در مقدمه اش بر کتاب المنخول، ص۸.

ـهٔ «سبکی» را دربارهٔ این کتاب چنین می آورد: «ارزنده ترین کتاب اصولی به ـار می رود و آنچه در دست ما است مختصر صغیر آن است که در چهار مجلد ـ و گفته می شود که اصل آن در دوازده مجلد بوده است». این گسترش بزرگ ألیف یک متن اصولی پیش از آن بی سابقه بوده است و پس از آن کم مانند ـ.

از دیگر آثار او «المقنع فی اصول الفقه»، «الاحکام والعلل» و «کتاب البیان فرائض الدین و شرائع الاسلام» به شمار می رود.[1] همهٔ این کتاب ها مرتبط ـرضوع و ـ به گفته ای ـ پس از خود بر بحث مقاصد شریعت مؤثر بوده است.

۲ ـ دلیل دیگر بر تأثیر بزرگ باقلانی بر روزگار خود و پس از آن، سلطهٔ ـات و آرای اصولی او بر اصولیان و کتاب هایشان است؛ امام الحرمین کتاب ـریب» را تلخیص کرد و آن را «التلخیص» نامید. همچنین در کتاب «البرهان» ـاه سخن می گوید، قاضی باقلانی را حاضر می بینیم و آرای او محور کلام ـینی است چه از باب تأیید آن یا توضیح، یا معارضهٔ با آن و یا استدراك آن. ـباً همین حالت را در تألیفات دیگر قرن پنجم و نزد شیرازی و غزالی و دیگران ـپس در تألیفات قرن های بعد می بینیم.

۳ ـ شیخ مصطفی عبدالرزاق از «البحر المحیط» نوشتهٔ زرکشی، که همچنان ـی است، سخن مؤلف را به هنگام بیان تحول تألیف اصولی پس از شافعی، ـن نقل می کند: «و پس از او آمدند و به بیان و توضیح و بسط و شرح ـختند، تا آن که دو قاضی آمدند: قاضی اهل سنت، ابوبکر بن الطیب و قاضی ـزله، عبدالجبار، که عبارات را گستردند و اشارات را گشودند و اجمال را ـمن کردند و اشکال را برطرف ساختندو مردم از آثار آنان پیروی کردند».[2]

---

ـتیب المدارك، ج۷، ص۶۹ و ۷۰.

ـهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه، ص۲۴۹.

اگر این نکته را بدانیم که قاضی باقلانی پیش از قاضی عبدالجبار (متو
۴۱۵) است و بسیار بیشتر از او اصول فقه را گسترش داده است، در خواهیم یا
تحولی که زرکشی بدان اشاره می کند، پیش از دیگری و بیش از دیگری بر باقل
صدق می کند.

همچنین این نظر شیخ مصطفی عبدالرزاق بیش از آن که بر قاضی عبدالج
صدق کند، بر قاضی باقلانی صادق است: «متکلمان ـ از قرن چهارم ـ بر
اصول فقه دست گذاشتند و شیوه شان در اصول، بر شیوهٔ فقیهان غالب گش
آثار فلسفه و منطق در آن رخنه کرد و اصول با این دو، پیوندی استوار یافت
زیرا قرن پنجمی بودن باقلانی تردید ناپذیر است، حال آن که قاضی عبدالجب
مقدار قابل توجهی از قرن پنجم زیست و طبیعتاً از اهل آن قرن به شمار می رود.

علاوه بر آن، کتاب «العمد» قاضی عبدالجبار از طریق شرح آن، ی
«المعتمد» ابوالحسین بصری معتزلی (متوفای ۴۳۶هجری) حفظ شده و به د
ما رسیده است و من مباحث مختلف آن را دیدم، لیکن هیچ اشاره ای به مقا
شریعت در آن نیافتم.

اینک به حلقه های بارز اصولیانی که کم و بیش به بحث مقاصد شری
پرداخته اند، می پردازم و تا آن جا که بدان وقوف یافته ام، مهم ترین مطالبی ر
در این موضوع آورده اند، نقل می کنم.

## ۲ ـ حلقه های معروف

### امام الحرمین (متوفای ۴۷۸هجری)

امام الحرمین (ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی) در مسیر علم اص
فقه، حلقه ای بزرگ و منزلگاهی درخشان به شمار می رود و این حقیقت م

---

۱ـ پیشین، ص۲۴۹.

خی، نیازی به دلیل و برهان بیش از خود «البرهان»[1] ندارد. پس از آن که
هان تألیف شد، عزیمتگاه کتابت و تألیف در اصول گشت. همان گونه که
سالة» شافعی در خلال قرن های دوم و سوم و حتی تا زمان ابوالمعالی (زیرا
ش (متوفای سال ۴۳۸) یکی از شارحان «الرسالة» است) عزیمتگاه تألیفات
ولی بود.

در اهمیت امام الحرمین همین بس که بیشترین و عمیق ترین تأثیر را بر
گردش امام ابوحامد غزالی ـ که از استادش نامورتر گشت ـ دارد و نخستین
ف اصولی غزالی، یعنی «المنخول» جز خلاصهٔ امینی از اندیشه های
لمعالی نیست[2].

اما در زمینهٔ موضوع ما، یعنی مقاصد شریعت، امام الحرمین دارای
ری هایی است که تاکنون بلامنازع است و حتی نوآوری های غزالی تا حد
اری وامدار استادش، امام الحرمین است.

نوآوری های جوینی در موضوع مقاصد شریعت از آن جا آشکار می شود که
ست بارها بدان تصریح می کند و انظار را متوجه آن می سازد؛ از جمله ده ها بار
ه های «مقاصد»، «مقصد» و «قصد» را در کتاب خود «البرهان» به کار می برد.
چنین از تعبیرهای «غرض» و «اغراض» به معنای مقاصد بسیار استفاده
کند؛ مثلاً پس از تعلیل طهارت ها و بیان غرض آن ها به تیمّم می رسد،
ارتی که تعلیل آن دشوار است. در این جا از زبان فقیهان می گوید:

*«تیمم به عنوان بدل تعیین شده است، اما مقصود بالذات نیست و هر کس نیک*

---

هم ترین کتاب اصولی امام الحرمین به شمار می رود. چند سال پیش دکتر عبدالعظیم الدیب آن را
حقیق کرده و در دو جلد به چاپ رسانده است.

زالی، خود در پایان المنخول به این نکته چنین تصریح می کند: «این، همهٔ گفتنی های این کتاب
ود ... با دوری از پرنویسی و پایبندی به آنچه تشنگان را سیراب کند و اکتفا به آنچه امام الحرمین
ـ رحمه الله ـ در تعلیقات خود آورده است، بدون تبدیل و افزایشی».

*تأمل کند و حق نظر را ادا کند، غرض تیمم را در خواهدیافت که پایند: حفظ طهارت و ادای این تکلیف است. سفر [همچنین بیماری] در میان مردم ب رخ می دهد و دست نیافتن به آب در آن نیز کم نیست. پس اگر شخصی با طهارت و بدون بدل آن به نماز ایستد، نفس او به نماز خواندن بدون طها عادت خواهد کرد و نفس را هرگونه عادت دهند، عادت کند و این کار نتیجه رها کردن نفس است تا به هواهای خود بپردازد و از تکلیف و غرض آن رویگ شود».*[1]

همچنین در مقام رد نظر کعبی معتزلی، که به سبب انکار وجود حکم اباحه شریعت، معروف شده بود،[2] و درباب جلب توجه به مقاصد شریعت و رعا اهمیت آن می گوید: «هر کسی متفطن و متوجه وجود مقاصد در اوامر و نوا نگردد، در وضع شریعت بصیرتی ندارد».[3]

لیکن مهم ترین سهم ابوالمعالی در جلب توجه به مقاصد شریعت و فرا آوردن سخن در این باب، مطالبی است که دربارهٔ تقسیم علت ها و اصول در کت القیاس از کتاب «البرهان» آورده است.[4]

او پس از نقل و بررسی آرای عالمان دربارهٔ احکام تعلیل پذیر و احکام تع ناپذیر شارع و بیان نمونه هایی ازاین تعلیلات و اثر هر یک در اجرای قیاس احکام می گوید: «این مطالبی است که اینان به عنوان اصول شریعت ذ کرده اند، ولی ما آن ها را به پنج نوع تقسیم می کنیم».[5]

از این عبارت چنین بر می آید که این تقسیم از ابتکارات او و بی سابقه اس

---

۱ـ البرهان، ج۲، ص۹۱۳.
۲ـ ر. ك: بحث مباح در فصل آینده با عنوان ابعاد نظریه.
۳ـ البرهان، ج۱، ص۲۹۵.
۴ـ البرهان، ج۲، ص۹۲۳ـ ۹۶۴.
۵ـ پیشین، ج۲، ص۹۲۳.

از بیان تقسیم خُماسی (پنج تایی) او از علت ها و مقاصد شریعت، این نکته
اشاره است که هدف از این تقسیم، آن بوده است که موارد قیاس پذیر از غیر
زشناسی شود. اما اقسام پنج گانهٔ علت ها (یا تعلیلات) شرعی عبارتند از:

۱ ـ آنچه به ضرورت ها مربوط است؛ مانند قصاص که علت تشریع آن حفظ
ِهای پاک وبازداشتن از حمله به آن است.[۱]

۲ ـ آنچه به نیازمندی های عمومی مربوط می شود و به حد ضرورت
رسد؛ مانند عقد اجاره که میان مردم رایج است.[۲]

۳ ـ آنچه نه ضروری است و نه به نیازمندی های عمومی مربوط می شود که از
آراستگی به خوبی ها و پیراستگی از نقص ها است؛ مانند طهارت ها.[۳]

۴ ـ این یک نیز ضروری و یا مربوط به نیازمندی عمومی نیست و فروتر از قسم
است و منحصر در مستحبات است[۴] «در حقیقت این قسم نیز در غرض و
ـ، مانند قسم سوم است که شرح آن گذشت؛ یعنی تشویق به آراستگی به
ی هایی که امر بر وجوب آن وارد نشده، ولی امر مستحبی درباره اش صادر
است».[۵]

۵ ـ آن موردی است که برای آن، مقصد معین و تعلیل روشنی دیده نشده است
از باب ضروریات است و نه مربوط به نیازمندی عمومی است و نه از باب
اسن و آراستگی به فضیلت ها است. در این مورد می گوید: «تصور چنین
دی جداً نادر است.»[۶] یعنی این قسم در شریعت جداً کمیاب است؛ زیرا
باً همهٔ احکام آن، مقاصد روشن و فواید ملموسی دارد. از این رو این قسم

---

ین، ج۲، ص۹۲۳ و ۹۲۷.
ین، ج۲، ص۹۲۴و ۹۳۰.
ین، ج۲، ص۹۲۴و ۹۳۷.
ین، ج۲، ص۹۲۵و ۹۴۷.
ین، ج۲، ص ۹۴۷.
ین، ج۲، ص۹۲۶.

تعلیل ناپذیر را صرفاً در عبادات بدنی محض پنداشته است که «بدان ها هیچ گ
غرض نفعی و یا دفعی تعلق نمی گیرد.»[۱] یعنی در آن ها جلب منفعت و د
مفسده دیده نشده است، لیکن به سرعت ما را متوجه این نکته می کند که می تو
این عبادات را بدین گونه تعلیل اجمالی کرد که بندگان را تمرین می دهد تا مع
پروردگار باشند، با یادش تجدید عهد کنند که در نتیجه از فحشا و منکر
می دارد و از فزون طلبی در دنیا می کاهد و آماده شدن برای آخرت را به یاد آ
می اندازد.

خود در این مورد می گوید: «این ها اموری کلی هستند که فی الجـ
نمی توان غرض و حکمت عبادت بدنی بودن آن ها را منکر بود و برخی نصو
قرآنی بدان ها تصریح دارند؛ مانند: «**ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر**»[۲]
درستی که نماز از فحشا و منکر باز می دارد».

در این صورت، تنها برخی احکام تفصیلی، مانند شکل نماز، تعـ
رکعت های آن و تعیین ماه روزه و وقت آن، باقی می ماند که تعلیل آن ها و قیاس
آن ها دشوار است». [۳]

به تقسیم خُماسی علت ها و مقاصد شرعی برگردیم. پیشتر به استناد گـ
خود جوینی گفتیم که می توان قسم سوم و چهارم را در یکدیگر ادغام کرد و آن
را به عنوان یک قسم در نظر گرفت. جوینی خود به هنگام بیان قسم پنجم، نظ
را تأیید و تصریح می کند که این قسم داخل در ضروریات و نیازمندی ه
فضیلت ها و محاسن[۴] نیست، در نتیجه اقسام را در سه تا منحصر می کند.

حال اگر به قسم پنجم بپردازیم، متوجه می شویم که به طور ضمنی، آن ر

---

۱ـ پیشین، ج۲، ص۹۲۶.
۲ـ عنکبوت (۲۹)، آیه ۴۵.
۳ـ پیشین، ج۲، ص۹۵۸.
۴ـ برای تفصیل بیشتر به فصلی که مختص تعلیل است، در بخش سوم بنگرید.

تعلیل اجمالی می پذیرد و آنچه تعلیل ناپذیر است، تقسیم می کند. بنابر این
ه تعلیل پذیر است باید به یکی از اقسام سه گانه ملحق شود (زیرا یا از
وریات است یا نیازمندی های عمومی و یا از فضیلت ها است) و آنچه که
ِ پذیر است از بحث ما و تقسیم علت ها خارج است. پس در تحلیل نهایی،
سم بیشتر باقی نمی ماند.

نتیجه ای که می خواهم بگیرم آن است که امام الحرمین ـ رحمه الله ـ آغازگر و
اهنگ تقسیم ثلاثی مقاصد شریعت به ضروریات، حاجیات (نیازمندی ها) و
یات (فضیلت ها) است، تقسیمی که بعدها از مباحث اساسی مقاصد به شمار
مد رفت.

همچنان که در اشاره به ضروریات بزرگ شریعت که بعدها به نام ضروریات
گانه (دین، نفس، عقل، نسل و مال) معروف شد، گوی سبقت را از دیگران
؛ از جمله در این باره می گوید: «شریعت متضمن آن ها است: برخی مأمور به
خی منهی عنه و پاره ای مباح؛ اما آنچه مأمور به است، معظم آن عبادات
، ... ؛ اما منهیات، شارع در برابر تباه کننده های آن، مجازات هایی مقرر
ه است. حاصل آن که خون با قصاص، عفت با حدود و اموال با قطع دست
نان، حفظ می شود».[1]

## امد غزالی (متوفای ۵۰۵ هجری)

امام غزالی ـ همان طور که اندکی پیش تر اشاره کردم ـ ادامهٔ استادش
معالی به شمار می رود و سرشار از اندیشه و آرای او است و رنگ مکتب و
؛ استاد را به خود گرفته است.

با این حال به طور کلی نه در علم اصول فقه و به ویژه، نه در مقاصد شریعت

---

ین، ج۲، ص۱۱۵۱.

به دستاوردهای استادش بسنده نکرد؛ بلکه آن ها را تنقیح کرد و دگرگون ساخت
بر آن افزود. از این رو صاحب فضل و پیشی و در مسیر علم اصول و به ویژ
عنایت به مقاصد شریعت، دارای منزلتی والا گشت و منزلتش به نسبت استا
مصداق گفتهٔ خود استاد (در مورد ترجیح مذهب شافعی بر جز آن. [۱]) گشت
«هرچند سابق را حق وضع و تأسیس اصل است، متأخر فاضل را نیز حق تتم
تکمیل است. هر موضوعی در آغاز کار، در مبادی خود، گاه دچار تشویش
پیچیدگی است تا آن که متأخّر، آن را تهذیب و تکمیل می کند. پس متأخر
آن رو که تازه هایی بر آنچه سابق تأسیس کرده، افزوده است، سزاوارتر است
پیروی شود. این مطلب نه تنها در علوم که در حرفه ها و صناعت ها نیز آش
است». [۲]

اگر غزالی در نخستین تألیف خود، «المنخول من تعلیقات الاصول» س
تازهٔ قابل توجهی ندارد، در کتاب دیگر خود، «شفاء الغلیل فی بیان الشبه والم
و مسالک التعلیل» در زمینهٔ تنقیح و تحول مباحث، بسیار پیش می رودو نتی
اندیشه هایش را به صورتی منسجم و روشن در کتاب «المستصفی من
الاصول» مکتوب می کند.

در کتاب «شفاء الغلیل» به هنگام گفتگو از «مسلک مناسبت» (از مسلک
تعلیل) از مقاصد شریعت سخن می گوید. این مسلک بر اساس تعلیل ا
شرعی به آنچه مایهٔ جلب مصلحت و دفع مفسده شود، استوار است. لذا
می گوید: «معانی مناسب، آن چیزهایی است که به مصلحت ها و نشانه ها
اشاره دارد... مصلحت نیز به جلب منفعت و دفع مفسده باز می گردد. عبادتی
که شامل این اصل باشد، چنین است. مناسبت به رعایت امری مقصود و خوا

---

۱ـ به ویژه بر دو مذهب حنفی و مالکی.

۲ـ پیشین، ج۲، ص۱۱۴۷.

مده باز می گردد». [1]

پس می توان احکام را بر اساس مناسبت های مصلحتی تعلیل کرد؛ یعنی آنچه ، نحوی مقاصد شارع را رعایت می کند و «هرچه از رعایت امر مقصود شارع به ور باشد، مناسب نیست و هرچه به رعایت امر مقصود اشاره داشته باشد، ناسب است». [2]

تقیید تعلیل مصلحتی یا تعلیل مناسبتی به رعایت یکی از مقاصد، در مستصفی آشکارتر و صریح تر به چشم می خورد. در این کتاب به هنگام بررسی حجیت استصلاح (یا مصلحت مرسله) و تعریف مصلحت قابل اعتنا می گوید: مراد ما از مصلحت، محافظت از مقصود شارع است». [3] سپس در پایان بحث ود دربارهٔ مصلحت مرسله به آغاز بحث باز می گردد تا آنچه را که فصل الخطاب حجیت استصلاح می داند، بدین شرح بیان کند: «پس هر مصلحتی که به حفظ قاصدی که از قرآن، سنت و اجماع فهمیده شده باز نگردد و از مصلحت های ریبی باشد که با رفتار شارع همخوان نباشد، باطل و نپذیرفتنی است... و هر صلحتی که به حفظ مقصودی شرعی که مقصود بودن آن از طریق کتاب و سنت و جماع دانسته شده باشد، باز گردد، خارج از این اصول نیست، لیکن قیاس نامیده می شود، بلکه به آن مصلحت مرسله گفته می شود». [4] تا آن که می گوید: «و گر مصلحت را به محافظت از مقصود شارع تفسیر کنیم، جایی برای گفتگو و ناقشه دربارهٔ پیروی از آن نیست، بلکه واجب است به حجت بودن آن قطع داشته اشیم». [5]

---

۱- شفاء الغلیل، ص۱۵۹.
۲- پیشین، ص۱۵۹.
۳- المستصفی، ج۱، ص۲۸۶.
۴- پیشین، ج۱، ص۳۱۰ ـ ۳۱۱.
۵- پیشین، ج۱، ص۳۱۱.

در کتاب های «شفاء الغلیل» و «المستصفی» مقاصد اصلی شرعی را که هما
مقاصد و مصلحت های شرعی بر محور آن ها می چرخند، برای ما معین می کند.
در اولین کتاب، مقصود شارع را به دینی و دنیوی[1] تقسیم می کند و سپس
تصریح می کند که: «به قطع می دانیم که حفظ نفس، عقل، ناموس و اموال،
مقصود شارع است[2]» آن گاه برای هر یک از این مقاصد چهارگانه دلیلی ذکر
می کند:

- آنچه بر حفظ نفس دلالت می کند، تشریع حکم قصاص در مورد قتل است.
- آنچه بر حفظ عقل دلالت می کند، تحریم باده است.
- آنچه بر حفظ ناموس دلالت می کند، تحریم زنا و تعیین مجازات برای مرتکب آن است.
- آنچه بر حفظ اموال دلالت می کند، ممانعت از تجاوز به ملک دیگران، واجب کردن ضمان و حکم به قطع دست در مورد سرقت است.

سپس می گوید: «خداوند متعال در این آیه به مصلحت های دین توجه داد
است: «ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر؛ به درستی که نماز از فحشا و منکر باز
می دارد.» و هرچیز که از فحشا باز دارد، شامل همهٔ مصلحت های دین است
گاه مصلحت دنیا نیز با آن قرین می شود».[3]

در کتاب «المستصفی» این مقاصد جامع را تکرار می کند، لیکن استوارتر
پیراسته تر؛ در این جا آن ها را به دینی و دنیوی تقسیم نمی کند؛ زیرا حس می کن
جای اعتراض بر اوست و می توان خرده گرفت که همهٔ این مقاصد، در آن واحد
دینی و دنیوی هستند، به ویژه آن که خود به این مطلب در پایان گفته ای که پیش ت
از او نقل کردیم، بدان اشاره می کند. پس نهی از فحشا و منکر، خود نهی ا

---

۱ـ شفاء الغلیل، ص۱۵۹.
۲ـ پیشین، ص۱۶۰.
۳ـ پیشین، ص۱۶۱.

ل، دزدی، زنا و سرقت است.

از این رو به جای مصالح دینی (در برابر مصالح دنیوی) در آغاز مقاصد شرعی ملی، حفظ دین و مصلحت دین را قرار می دهد. در این جا مقصود از مصلحت با ضـــرورت) دین، اصل دیـن است کــه در ایمـان به خـــدا، یـگانه دانستن او و ستیدنش جلوه گر می شود. دلیل ایـن مطلب آن است که خود می گوید: «و مثال فظ دین، حکم شـارع به کشتن کافر گمراه کـننده و کیفـر دادن بدعتگذاری است ه دیگران را به بـدعت خود دعوت می کند؛ زیرا کـه با این کارِ خـود، دین مردم را اه مـی سازد». [1] و بدین سـان خـود را از اشکال و اعـتراض بر تقـسیم مـصالح به ینی و دنیوی دور نگه می دارد.

همـچنین در ایـن کـتـاب از واژهٔ «بضع» [2] کـه در شـفـاء الغلیل به کـار می برد، خودداری می کند و واژهٔ روشن تر و دقـیق تر «نسل» را به جـای آن به کـار می برد و این ترتیب فرمول اساسی مقاصد شریعت به شرح زیر در می آید:

*«مقصود شریعت پنج چیز است: دین، نفس، عقل، نسل و اموال مردم را حفظ کند».* [3]

از جملـه نظریات غزالی کـه ریشهٔ آن را در شـفـاء الغلیل می بینیم و سـپس شکل نقّح و پیراستهٔ آن در المستصفی آورده می شود، اشـاره به حفظ این ضروریات در ریعت های گذشته است.

در مـورد حفظ نفس، کـتاب شـفـاء الغلیل می گـویـد: «هرکس به حسن و قبح قلی مـعتقـد باشـد، نمی پذیرد شـریعـتی از این اصل تهی باشـد». [4] در این جا به عتزله اشاره دارد، اما به سرعت بیان این اصل را بی نیاز از نسبت دادن آن به حسن

---

۱. المستصفی، ج۱، ص۲۸۷.
۲. که تسامحاً ناموس ترجمه شد.
۳. پیشین، ج۱، ص۲۸۷.
۴. شفاء الغلیل، ص۱۶۲.

و قبح عقلی می داند و دربارهٔ حفظ عقل و تحریم مست کننده ها به سبب آ
می گوید: «این اصل نیز امکان ندارد عقل عاقلان از آن فارغ باشد و شایسته نیست
شریعتی که برای مصلحت مردم در امور دین و دنیا بساط خود را گسترده، از آ
تهی باشد. از این رو هیچ آیینی مست کننده ها را حلال نشمرده است، اگر چ
ممکن است از این جنس، آن مقداری را که مست نمی کند، حلال بشمارد. د
مورد ناموس و اموال و آنچه در این مرتبت است نیز همین مطلب را می توا
گفت».[۱]

آن گاه در المستصفی با جملاتی جامع و قاطع دربارهٔ حفظ مقاصد پنج گا
می گوید: «امکان ندارد آیینی از آیین ها و شریعتی از شرایع که خواستار اصلا
مردم است، در برگیرندهٔ آن ها نباشد. از این رو در تحریم کفر، قتل، زنا، سرقـ
و می خواری، شرایع با هم هیچ اختلافی ندارند».[۲]

آن گاه به پیروی از استادش امام الحرمین، مصالح شرعی را طبق درج
وضوح و قوّتشان تقسیم می کند و بر این اساس، پاره ای در مرتبهٔ ضروریات جا
می دهد و برخی را در منزلت حاجیات (یا نیازمندی های عمومی) و پاره ای را جز
فضیلت ها و کمالات می شمارد و برای هر مرتبه مکمل هایی ذکر می کند. ای
تقسیم بندی در آثار غزالی در حد بالایی روشن و استوار است، ترتیب هرمی آن ه
را معین می کند و برای هر مرتبت و مکمل آن، مثال هایی کافی عرضه می دارد
اگرچه تقسیم احکام شرعی در این مراتب، به ویژه در مرتبهٔ نیازمندی ها
کمالات، صرفاً حرکتی اجتهادی و نظرگاهی فردی است.[۳]

بعدها گام هایی که امام غزالی در این راه برداشته بود و اصولی که در با
مقاصد شریعت به کار گرفته و پیراسته بود، آغاز و پایان عامهٔ اصولیان پس از ا

---

۱ـ پیشین، ص۱۶۴.
۲ـ المستصفی، ج۱، ص۲۸۸.
۳ـ شفاء الغلیل، ص۱۶۱ـ۱۷۲ و المستصفی، ج۱، ص۲۸۶ـ۲۹۳.

شت تا آن که به امام شاطبی، که سومین نقطه عطف تاریخ علم اصول به شمار ی رود، می رسیم.

شاید از جمله دلایلی که سخنان غزالی را دربارهٔ مقاصد شریعت جاودان کرد اصولیان را تا قرن ها واداشت آن ها را صرفاً بازگویی کنند، آن بود که این خنان، سرآمد و ماحصل اشارات پیشینیان در این باب و نظریات خود غزالی د. لذا ـ همان طور که گذشت ـ این مطالب در آخرین کتابش، المستصفی به حد گفت آوری از وضوح، دقت، پیراستگی و استواری برخوردارند.

**خرالدین رازی (متوفای ۶۰۶ هجری)**

به اختصار می توان گفت که امام فخر رازی درکتابش «المحصول» هر آنچه را ، جوینی و غزالی گفته بودند، گرد آورد. این نکته عجیب نیست؛ زیرا کتابش لاصهٔ کتاب های «المعتمد» ابوالحسین بصری، «البرهان» جوینی و المستصفای زالی است. در شرح حال او گفته اند که کتاب های المعتمد و المستصفی را از فظ بود.[1]

دربارهٔ رازی ـ رحمه الله ـ این نکته گفتنی است که در زمانی که اندیشهٔ تعلیل حکام در معرض تشکیک و پس روی بود، سخت به دفاع از آن پرداخت که این وضع او را، در جای مناسب ذکر خواهیم کرد.[2] همچنین رازی به ترتیب زالی دربارهٔ ضروریات پنج گانه پایبند نیست و اساساً برای آن، ترتیب خاصی ائل نیست؛ گاه آن ها را به این ترتیب ذکر می کند: «نفس، مال، نَسَب، دین عقل».[3] گاه نیز آن ها را به این ترتیب می آورد: «نفوس، عقول، ادیان، اموال

---

ر.ك: اسنوی، نهایة السؤل، ج۱، ص۴.

ر.ك: فصل اول از بخش سوم.

المحصول، ج۲، بخش ۲، ص۲۱۷ـ۲۱۸.

و انساب». [1] می بینید که به جای «نسل» از واژهٔ «نَسَب» استفاده می کند، حال آن
که تعبیر به «نسل» درست تر است؛ زیرا حفظ نسل، مقصود شارع و از ضروریات
عامه است، حال آن که حفظ نسب از مکمل های حفظ نسل است.

### سیف الدین آمدی (متوفای ۶۳۱هجری)

کتاب «الاحکام فی اصول الأحکام» آمدی، خلاصهٔ سه کتاب پیشین
المعتمد، البرهان و المستصفی به شمار می رود. تنها نکتهٔ تازه و سودمند آمدی
دربارهٔ مقاصد، آن است که آن ها را مشمول قاعدهٔ ترجیح و در نتیجه، ترجیح
میان قیاس های متعارض کرده است؛ نکته ای که پس از او سنت حسنه ای میان
اصولیان شد. او در این مورد تصریح می کند که مقاصد ضروری بر نیازمندی ه
مقدم و این یک بر مقاصد فضیلتی یا کمالی مرجح است. همچنان که مصالح
اصلی بر مکمل های خود مقدم و مکمل های ضروری بر مکمل های نیازمندی ه
مرجح هستند». [2] و آن گاه ـ احتمالاً برای اولین بار ـ به کیفیت ترتیب ضروریات
پنج گانه و نحوهٔ ترجیح میان آن ها می پردازد و از ترتیبی که اتخاذ کرده، دفا
می کند.

هرچند اولین مرتبه ای که این ضروریات را مطرح می کند، طبق ترتیب
غزالی است و می گوید: «مقاصد پنج گانه ای که هر آیین و شریعتی آن ها ر
در نظر گرفته است، عبارتند از: دین، نفس، عقل، نسل و مال.» [3] لیکن
به هنگام گفتگو دربارهٔ ترجیح میان آن ها، حفظ نسل را بر حفظ عقل مقد
می دارد، همچنان که حفظ نفس را بر حفظ عقل، مرجح می شمارد؛ زیرا با حفظ
این دو، عقل حفظ و با تباهی این دو عقل نیز تباه می شود، اما حفظ عقل

---

۱ـ پیشین، ص۶۱۲.
۲ـ الاحکام، ج۴، ص۳۷۶.
۳ـ پیشین، ج۳، ص۳۹۴.

متضمن حفظ نفس و نسل نیست و اساساً بدون حفظ آن دو، این یک قابل تصور نیست». [1]

آن گاه به تفصیل از مقدم بودن حفظ دین بر حفظ نفس دفاع می کند و می گوید: «... پس آنچه مقصودش حفظ دین است، اولی است؛ زیرا هدف و نتیجهٔ آن دستیابی به سعادت جاودانه در جوار پروردگار عالمیان است و آنچه هدفش حفظ نفس و عقل و مال و جز آن است، در حقیقت برای حفظ دین است و خداوند متعال در این باب می فرماید: «جن وانس را جز برای این که عبادت کنند نیافریدم». [2] سپس به تفصیل، احتمال مقدم بودن حفظ نفس بر حفظ دین را طرح و رد می کند و آنچه را که می توان در این باب بدان استناد نمود، باطل می سازد.

از تازه های آمدی در این باب تصریح اوست به این که ضروریات در همین پنج مورد منحصر است. در این مورد می گوید: «انحصار ضروریات به پنج مورد، ناظر به واقعیت و حاصل علم به این نکته است که عادتاً مقصد دیگری جز این ها نیست». [3] پس از او اصولیان به انحصار ضروریات در پنج مورد تصریح کردند و آن را ناشی از استقرا دانستند. حال آن که غزالی ـ که این ضروریات را نام می برد ـ آن ها را به طور ضمنی در این پنج مورد منحصر می کند و بدان تصریحی ندارد. در هر صورت، حصر ضروریات در این پنج مورد، به تدریج حالتی اجماع گونه به خود گرفت ـ که خود نیاز به بازنگری دارد ـ ولی اینک در این صدد نیستیم و در جاهای دیگری از این بحث ـ ان شاء الله ـ اشاراتی به این مطلب خواهیم داشت.

---

۱ـ پیشین، ج۴، ص۳۸۰.
۲ـ پیشین، ج۳، ص۳۷۷.
۳ـ پیشین، ج۳، ص۳۹۴.

پس از رازی و آمدی، عقربه های ساعت می ایستد و تألیفات اصولی سنتی[1] به خلاصه کردن کتاب های پیشین و شرح خلاصه ها و خلاصه کردن این شرح ها و تعلیقه زدن بر آن ها منحصر می شود. گاه کسی خود را به زحمت می اندازد تا برخی از این مباحث را به نظم درآورد و منظومه ای بسراید، آن گاه خود یا دیگری این منظومه را باز به حالت نَثْر بر می گرداند، تا آن که به «جمع الجوامع» یا به تعبیر درست تر «جمع الموانع» می رسیم. مقصود، موانع بازنگری، نوآوری و پیشرفت علمی و موانعی است که حتی از تعامل با آثار متقدمان باز می داشت. آری پس از جمع الجوامع کاری جز حفظ آن و حاشیه زدن بر آن نبود.

**ابن حاجب (متوفای ۶۴۶ هجری)**

او پا جای پای آمدی می نهد و می گوید: «مقاصد دوگونه است: آن که به لذات ضروری است که در بالاترین مراتب است؛ مانند مقاصد پنج گانه که در هر آیینی رعایت شده است؛ یعنی حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال، و غیر ضروری؛ یعنی هر آنچه در اصل بدان حاجت افتد؛ مانند بیع و اجاره.»[2]

هنگام بحث از ترجیحات، درست مانند آمدی ضروریات را بر نیازمندی ها مرجح می شمارد و آن گاه به مقایسهٔ میان ضروریات می پردازد و حفظ دین را بر سایر ضروریات مقدم می دارد. سپس می گوید: «و گاه عکس آن عمل می شود و گفته می شود که حق آدمی ـ چون زیان پذیر است ـ بر حق خدا که فراتر از زیان پذیری است، مقدم است».[3] لیکن این دیدگاه را درست با به کار گرفتن و

---

۱ـ این قید برای اشاره به وجود استثناهایی خارج از این سلسلهٔ سنتی است، استثناهایی که امام شاطبی را متوجه موضوع این بحث می کند، استثناهایی که همچنان نبض زندگی در آن می زند و ما به پاره ای از آن ها اشاره خواهیم کرد.

۲ـ منتهی الوصول والأمل فی علمی الاصول والجدل، ص۱۸۲.

۳ـ پیشین، ص۲۲۷ و ۲۲۸.

تصر کردن استدلال آمدی رد می کند و در مقدم شمردن حفظ نسل بر حفظ
ی نیز از آمدی تبعیت می کند.

اوی (متوفای ۶۸۵ هجری)

بیضاوی ـ مانند رازی ـ مقاصد را به اخروی و دنیوی تقسیم می کند؛ مقاصد
روی مانند تزکیهٔ نفس است و مقاصد دنیوی یا ضروری است؛ «مانند حفظ
ی به وسیلهٔ قصاص، حفظ دین با جهاد، حفظ عقل با منع مسکرات، حفظ
، با تشریع حکم ضمان و حفظ نسب با حد زدن در مورد زنا»[1] و یا مصلحتی
ت؛ مانند تعیین ولی برای صغیر و یا تحسینی است؛ مانند تحریم پلیدی ها.

ی (متوفای ۷۷۲ هجری)

اسنوی درباره ضروریات و ترتیب آن ها مطلب خاصی ندارد و حتی به هنگام
ح مطلب فوق بدین ترتیب پایبند است،[2] لیکن در جای دیگری آن ها را به این
ر مطرح می کند: «ضروریات پنج گانه عبارتند از: حفظ دین، نفس، عقل،
و نسب».[3]

در مورد ترجیح این ضروریات نیز همان نظر آمدی و ابن حاجب را بدون
ترین اظهار نظری می پذیرد.[4]

بدین ترتیب اصولیان در مورد ضروریات پنج گانه گاه ترتیب غزالی را پیش
گیرند و گاه ترتیب آمدی را انتخاب می کنند و گاه به ترتیب خاصی مقید
ی شوند. غزالی و آمدی هر دو حفظ دین را در مرتبهٔ اول و حفظ نفس را در

---

هاج الوصول الی علم الاصول (همراه با شرح آن) ج۴، ص۷۵.
ایة السؤل فی شرح منهاج الأصول، ج۴، ص۸۲ـ۸۴.
شین، ص۳۸۸.
شین، ص۵۱۵.

مرتبهٔ دوم و حفظ مال را در مرتبهٔ آخر می آورند و اختلافشان تنها در مورد نسـ
عقل است. حال کدام یک بر دیگری مقدم است؟ دیدگاه آمدی منطقی تر اسـ
به ویژه آن که غزالی علت ترتیب خود را بیان و از آن دفاع نمی کند.

در این جا بد نیست به تصحیح برخی ادعاها در آنچه به موضوع ما مر
می شود، بپردازم. مقصودم گفته های دکتر وهبه الزحیلی و دکتر محمد سـ
البوطی است. دکتر الزحیلی می گوید: «مالکیان و شافعیان اصول یا ضرور
پنج گانه را بدین ترتیب بر می شمارند: دین، نفس، عقل، نسل و مال. حال
که حنفیان به این ترتیب قائلند: دین، نفس، نسب، عقل و مال».[1]

در حقیقت نسبت ترتیب ضروریات به مذاهب فقهی نسبتی نسنجیده و بی د
است و این مسأله هیچ ارتباطی به مذاهب فقهی ندارد. وانگهی نسبت د
هر گونه ترتیبی به حنفیان تکلفی بی اساس است و حنفیان ـ و حتی مالکیان ـ ه
نقشی در این مسأله نداشته اند؛ اگر چه ابن حاجب مالکی و دیگران، ترتیب آم
را پذیرفته اند.

دکتر الزحیلی در گفتار خود، ما رابه مرجعی حنفی یعنی کتاب «مـ
الثبوت» ارجاع می دهد. حال آن که این منبع به دو جهت حجیت ندارد؛ یکی
جهت آن که بسیار متأخر است (نویسندهٔ آن متوفای ۱۱۱۹هجری است)، و
جهتی دیگر، نویسنده این ترتیب را به نام خود و یا به اسم حنفیان ثبت نمی کـ
بلکه تنها از اصولیان شافعی مذهب پیروی کرده است و روشن است که «مـ
الثبوت» از تألیفاتی است که جامع میان دو مذهب حنفی و شافعی است و نخسـ
باری که ضروریات را نام می برد، آن ها را طبق ترتیب غزالی ـ که شافعی اسـ
نقل می کند؛ یعنی در آن عقل را مقدم بر نسب ذکر می کند و آن جایی که سخر
ترجیح میان آن ها می شود، طبق نظر آمدی ـ که او نیز شافعی است ـ نسب ر

---

۱ـ اصول الفقه الاسلامی، ج۲، ص۷۵۲ و ۷۵۳.

، مقدم می شمارد.[۱]
بنابر این، هر دو ترتیب از اصولیان شافعی است و سپس مورد قبول مالکیان و یان واقع شده است؛ هر چند این مسأله صرفاً اجتهادی شخصی است و هیچ اطی به تن دادن به مذهب فقهی خاصی ندارد.
دکتر البوطی نیز ترتیب غزالی را می پذیرد و آن را از دیدگاه خود تعلیل می کند ـال های فقهی را که به نظرش رسیده بر اساس آن تفسیر می کند و... که تا این ، مطلب، این حق را دارد و جای تأمل نیست، لیکن هنگامی که ادعا می کند: ، ترتیب میان ضروریات پنج گانه مورد اجماع است، به تکلف می افتد و اف گویی می کند»[۲] که فکر می کنم پس از نقل اقوال لازم در این مورد، خود ، نیاز از اثبات گزافه بودن این ادعا می بینم.

السبکی (متوفای ۷۷۱هجری)

ابن السبکی ضروریات پنج گانه را به ترتیب غزالی می آورد، جز آن که نند رازی و جز او ـ از تعبیر «نسب» به جای نسل استفاده می کند و ضروری ـمی هم به ضروریات پنج گانه می افزاید و می گوید: «ضروری مانند حفظ ، پس از آن نفس، و پس از آن عقل، سپس نسب، و پس از آن مال و عرض ت».[۳]
«بنانی» در حاشیهٔ خود بر این سخن می گوید: «عِرْض را مصنف مانند ـفی» بر آن ها افزوده است و آن را با واو به مال عطف کرده است تا هم رتبه ن این دو را نشان دهد و ضروری های پیشین را با فاء (پس) به یکدیگر عطف

---

سلم الثبوت همراه با شرح آن، فواتح الرحموت، ج۲، ص۲۶۲ (از محبّ ابن عبدالشکور) با این ذکر که غزالی از تعبیر نسل استفاده می کند نه نسب.
شین، ص۳۲۶.
وابط المصلحة، ص۲۵۰.

کرده است تا رتبهٔ آن ها را نسبت به هم نشان دهد و روشن کند که هر یک از قبل
خود، در مرتبهٔ پایین تری قرار دارد». [1]

پیش تر طوفی (متوفای سال ۷۱۶) عِرْض را به ضروریات پنج گانه افز
است و پیش از او «قرافی» (متوفای سال ۶۸۴) آن را به نقل از دیگری افزود
ظاهراً ـ بر خلاف سبکی ـ این فزونی را نپذیرفته است. قرافی در این مو
می گوید:

*«ضروریات پنج گانه عبارتند از: حفظ نفوس، ادیان، انساب، عقول و اموا
گفته شده اَعْراض».* [2]

«شوکانی» از این افزایش دفاع کرده، می گوید: «یکی از متأخران، ضرو
ششمی (یعنی حفظ عرض) را به آن ها افزوده است؛ زیرا عادت عقلا است
جان و مال خود را فدای «عرض» خویش کنند و آنچه شایستهٔ چنین فداکا
است، به ضروری بودن اولی است و در شریعت برای مخدوش کردن عرْض
یعنی قَذْف، حد معین شده است. پس به حفظ سزاوارتر است؛ چون که گاه آد
از آن که بر نفس و اموالش جنایت کرده می گذرد، اما کسی از آن که عرضش
هتک کرده نمی گذرد و لذا شاعر در این مورد می گوید:

*«بر ما آسان است که گزند به پیکرهایمان رسد و عرض و عقلمان محف
باشد[3]».* [4]

در حقیقت، آوردن عِرْض به عنوان ضروری ششم و گذاشتن آن در
ضروریات پنج گانه، یعنی دین، نفس، نسل، عقل و مال، کم رنگ کردن مفه

---

۱ـ جمع الجوامع (با حاشیهٔ بنانی) ج۲، ص۲۸۰.

۲ـ پیشین، ج۲، ص۲۸۰.

۳ـ شرح تنقیح الفصول، ۳۹۱.

۴ـ یهون علینا ان تصاب جسومنا          وتسلم اعراض لنا وعقول

ارشاد الفحول، ص۲۱۶.

ضروریات است و فرود آوردن آن‌ها از جایگاهی است که غزالی آن‌ها را بدان
نده و منقح ساخته بود؛ در حالی که ضروری را حفظ دین می شناسد، «برخی
تأخرین» تا حد تعبیر به «نسب» تنزل می کند و سپس عرض را بدان می افزاید.
نفظ نسب و حفظ عرض جزْ خدمتکارانِ حفظ نسل به شمار می روند؟ وانگهی
ظ عرض دقیقاً قابل تعیین و تعریف نیست. از کجا می آغازد و کجا پایان
ذیرد؟ حد فاصل میان حفظ عرض و حفظ نسب چیست؟

و اگر مجاز باشیم ضرورت حفظ نسب و ضرورت حفظ عرض را به
وریات اصلی بیفزاییم، افزودن ضرورت ایمان، ضرورت عبادت، ضرورت
ب، ضرورت خوردن و دیگر ضروریات حقیقی که همه در ضروریات پنج گانه
گنجند و خدمتکار آن‌ها به شمار می روند، سزاوارتر است.

شیخ ابن عاشور بر کسانی که حفظ عرض را از ضروریات دانسته اند،
اضی کرده، آن را تنها از نیازمندی‌ها (حاجیات) بر می شمارد، همچنین حفظ
ـ را از ضروریات نمی داند مگر به این اعتبار که به حفظ نسل می انجامد.[1]
آن است که چنین چیزی ـ همان طور که پیش تر بدان اشاره کردم ـ مکمّل
وری است.

باز گردیم به عالمانی که از سلسلهٔ تقلید و تکرار بیرون آمدند. شاید آنچه به
آزاد شدن و تمایزشان انجامید، آن بود که اصولی به معنای محدود کلمه
ند؛ بلکه اصولیانی فقیه بودند. البته مقصودم اصولیان حنفی مذهب که آنان
ه «اصولیان فقیه» نامورند و شیوه‌شان در عرصهٔ تألیف اصولی ـ در مقابل شیوهٔ
ـمان که تاکنون از آن‌ها گفتگو می کردیم و بیشتر آنان شافعی هستند ـ صبغهٔ
ۀ فقیهان یا حنفیان دارد، نیست.

آری! مقصودم اصولیان حنفی نیست؛ زیرا آنان کم تر از متکلمان به مقاصد

---

[1] ـاصد الشریعة الاسلامیة، ص۸۱ـ۸۲.

شریعت توجه داشته اند و من به برخی از تألیفات کهن و متأخر آنان مراجعه کرد
لیکن آنچه شایستهٔ ذکر باشد نیافتم.[1] هرچند فقیهان حنفی از فقیهانی هس
که بیشتر به تعلیل احکام شریعت در عرصهٔ معاملات و عبادات می پرداز
بسیار بیش از فقیهان شافعی به علل و مقاصد توجه دارند، لیکن این مربو
فقه و جزئیات آن است. اما اصولیان فقیهی که مقصود من است، دق
عبارتند از: عزالدین بن عبدالسلام و شاگردش قرافی، ابن تیمیه و شاگر
ابن قیّم. روشن است که اینان ـ به اضافهٔ شاطبی ـ از عالمان و متفکران کهن
شمار می روند که روزگار ما را تسخیر کرده اند و کتاب ها و افکارشان شه
وسیعی کسب کرده است و حضوری قوی در نوشته های معاصر دارد؛ چ
زمینهٔ فقه یا اصول فقه یا مقاصد شریعت اسلامی و به طور کلی در عرصهٔ اند
اسلامی. همهٔ این موفقیت و شهرت در گرو راستی، استواری، روشن
آزادی خواهی آنان در اندیشه و عملکردشان است و این فضل خدا است که به
که خواهد عطا کند.

## عزالدین بن عبدالسلام (متوفای ۶۶۰هجری)

امام ابن عبدالسلام، بیش ترین شهرت خود را مدیون کتاب یگانه اش «قو
الاحکام فی مصالح الأنام» است. این کتاب چه به خاطر سخن صریح خو
باب مقاصد احکام و چه از آن رو که سخن در باب مصالح و مفاسد در حقی

---

۱ـ از میان آثار گوناگون به آثار زیر مراجعه کردم.
ـ ابوبکر الجصاص، الفصول فی الاصول.
ـ ابوزید الدبوسی، تأسیس النظر.
ـ فخرالاسلام، اصول البزدوی و شرح آن «کشف الاسرار»، عبدالعزیز بخاری.
ـ اصول سرخسی.
ـ صدر الشریعه التوضیح فی حل غوامض التنقیح، لیکن کسانی که پس از شاطبی بوده اند داع
ذکر آن ها در این مورد نیست.

ن از مقاصد شریعت است که در جلب مصلحت و دفع مفسده خلاصه
شود، مختص به مقاصد شریعت است.

شگفت آن که نویسندهٔ «نیل الابتهاج» کتاب دیگری به ابن عبدالسلام نسبت
دهد که بدان شناخته نیست به نام «کتاب المصالح و المفاسد» و مدعی می شود
مام ابن مرزوق ـ نوه ـ (متوفای سال ۸۴۲) آن را برای برخی شاگردان خود
س می کرده است. البته اگر این دو را با هم ذکر نمی کرد، احتمال آن بود که
ا همان کتاب قواعد الاحکام دانست.[۱] همچنین کتاب دیگری دارد که ابن
بکی آن را «شجرة المعارف» نامیده و درباره اش گفته است: «جداً خوب
ت».[۲] لیکن دربارهٔ موضوع آن چیزی نمی نویسد؛ اما شیخ ابن عاشور به
ام تفسیر آیهٔ شریفهٔ: «**ان الله یأمر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی وینهی عن
حشاء والمنکر و البغی یعظکم لعلکم تذکرون**» (نحل، آیهٔ ۹۰)، به نقل از «السیرة
ـیة» می گوید: «شیخ عزالدین بن عبدالسلام کتابی تألیف کرده و آن را
ـجرة» نامیده است و در آن روشن می کند که این آیه در بر دارندهٔ همهٔ احکام
ی در همهٔ ابواب فقهی است».[۳]

معنای این گفته آن است که این کتاب دربارهٔ فقه و قانونگذاری است و
ق تر آن که موضوع آن دربارهٔ مبانی فقه و فلسفهٔ قانونگذاری است و آیه ای که
پایهٔ کتاب به شمار می رود، جامع همهٔ مقاصد شریعت اسلامی است؛ زیرا به
ٔ مصلحت ها فرمان می دهد و از همهٔ مفسده ها باز می دارد. تا آن جا که ابن
ود درباره اش می گوید: «جامع ترین آیهٔ قرآن است».[۴]

بنابر این، مفروض آن است که ابن عبدالسلام این کتاب را بر اساس پیوند

---

۱. ل الابتهاج، ص۲۹۵.
۲. بقات الشافعیه، ج۵، ص۱۰۳.
۳. حریر و التنویر، ج۱۴، ص۲۶۰.
۴. شین، ج۱۴، ص۲۵۹.

احکام شـرعی با اصول و مـقاصد آن ها کـه در این آیه مذکـور است، نوشته اسـ
کاری سترگ و در نوع خود بی مانند.

آیا این کـتاب و کـتاب پیشین، موجـودند؟ سؤالی است که پاسخ به آن را ؛
می توانم به عهدهٔ متخصصان و پژوهشگران بلند همت واگذارم.

به کتابی که همچنان در دست مـا است، یعنی «قواعد الاحکام» باز می گرد
بخش هایی را که در موضوع مقاصد شریعت جامع است، نقل کنم.

*« معظم مقاصد قرآن، عبارت از فرمان به کسب مصالح و اسباب آن و باز داشت*
*مفاسد و اسباب آن است».*[1]

او از کسانی است که معتقدند همـهٔ احکام شریعت اسلامی ـ چه بدان تصـ
شده باشد و چه نشـده باشد ـ برای جلب مصلحت و دفع مفسده، وضع شده ا
و در مواردی که به این مطلب تصریح شده، برای اشاره به مواردی که بدان تصر
نشـده، کـافـی است و این مطلـب را چنین توضـیـح می دهد: «شـریعت یکـ
مصلحـت است؛ یا مصلحتی را جلب و یا مفسده ای را دفع می کند. اگر شنـ
که خداوند متعال می فرماید: «یا ایهاالذین آمنوا؛ ای کسانی که ایمان آورده اید»
از این ندا در اندرزش درنگ کن که در آن جز خیری کـه تو را بدان تشویق می کـ
شـری که تو را از آن بـاز می دارد و یا هر دوی آن ها نخـواهی دید و خود در کـتا
برخی مـفـاسـد احکام را برای تشـویق بـه اجتناب از آن ها و برخی مـصلحت ه
احکام را برای تشویق به انجام آن ها بیان کرده است».[2]

در جـای دیگری عـمـومـیت تعلیـل پذیری احکام شـریعت را تأییـد می کـ
روشن می سازد که همـهٔ آن ها برای مصالح بندگان است و در ایـن مورد می گو
«همهٔ تکلیف ها به مصالح بندگان در دنیا و آخرت باز می گردد و خداوند از عبا

---

۱ـ قواعد الاحکام، ج۱، ص۸.
۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۱.

همگان بی نیاز است و اطاعت مطیعان به او سودی نمی رساند و معصیت عاصیان به او زیانی نمی رساند». [۱] آن گاه به بیان مصادیق مصالح و مفاسد اخروی و مصادیق مصالح و مفاسد دنیوی می پردازد و در این مورد می گوید: «مصالح آخرت عبارتند از دستیابی به ثواب و رهایی از عقاب، و مفاسد آن عبارتند از رسیدن به عقاب و از دست دادن ثواب. مصالح دنیا نیز آن چیزهایی است که ضروریات یا نیازمندی ها و یا مکمل ها بدان می خوانند و مفاسد آن عبارتند از فقدان این ها بر اثر رسیدن به اضدادشان». [۲]

آن گاه غرض از عبادت ها را چنین بیان می کند: «مقصود از همهٔ عبادت ها تعظیم و بزرگداشت خداوند، ترس از او و توکل بر او است». [۳]

همچنین کتاب، سرشار از تعلیل ها و مقاصد جزئی احکام شرعی است. در این مورد به ویژه بنگرید به فصلی که خود، آن را «قاعدة فی اختلاف احکام التصرفات لاختلاف مصالحها» [۴] نامیده است تا در آن ببینید چگونه ده ها مقصد جزئی را بیان می کند و چگونه احکام با مقاصد و مصالح همراهند.

در این جا به همین مقدار بسنده می کنم؛ زیرا که این کتاب رایج و متداول است، هرچند بعدها به مناسبت، بخش هایی از آن را خواهم آورد.

بالأخره سخن از ابن عبدالسلام به سخن از شاگرد و وارث علم و اندیشه اش، یعنی امام شهاب الدین قرافی می انجامد که از باقیات صالحات استادش به شمار می رود؛ لیکن پس از تأمل در آنچه دربارهٔ مقاصد گفته است، دیدم گامی فراتر از استاد بر نداشته است، هر چند از نظر ضبط، تحریر، تنقیح و تنظیم مباحث و نظریات بر او پیشی جسته است و همین اشاره کافی است.

---

۱ـ پیشین، ج۲، ص۷۳.
۲و۳ـ پیشین، ج۲، ص۷۲.
۴ـ پیشین، ج۲، ص۱۴۳ به بعد.

**ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸هجری)**

تقی الدین ابن تیمیه، هر جا سخن از شریعت و احکام آن است، همواره از حکمت ها، مقاصد و بیان مصالح و مفاسد مخالفت با احکام سخن می گوید و آنچه را که در باب مقاصد از او نقل خواهم کرد، اندکی از بسیار است. فتواها و نوشته های فقهی این مرد، سرشار از چنین اظهاراتی است که همواره بر آن ها تأکید می کند: «شریعت برای تحصیل و تکمیل مصالح و کاستن و زدودن مفاسد آمده است و همواره بهترین از دو خوبی و کم زیان ترین دو بدی را ترجیح می دهد و [به هنگام تعارض دو مصلحت] مصلحت بزرگ تررا از طریق فدا کردن کوچک تربه دست می آورد و مفسدهٔ بزرگ تررا با تحمل کوچک تردفع می کند». [۱] آن گاه به تفصیل، مثال هایی از احکام شرعی را طبق این قواعد جامع بیان می کند و شرح می دهد.

خداوند متعال به بندگان فرمان داده است تا در طلب مصالح به ترتیب «الاصلح فالاصلح» و در جهت اجتناب از مفاسد به ترتیب «الافسد فالافسد» بکوشند و این بزرگ ترین اساس قانونگذاری در شریعت اسلامی است: «مدار شریعت به گفتهٔ خداوند متعال: «**فاتقوا الله ما استطعتم**؛ هر آنچه توان دارید در تقوای خدا بکوشید» است که مفسر این کریمه است: «**اتقوا الله حق تقاته**؛ تقوای خدا را آن چنان که شایستهٔ او است پیشه کنید. «و طبق این فرمودهٔ پیامبر (که در صحیحین آمده است) «**اذا امرتکم بامر فأتوا منه ما استطعتم**؛ هر گاه به شما فرمانی دادم، آن مقدار که می توانید آن را به جای آورید. » و از آن جا که تحصیل و تکمیل مصالح و کاستن و زدودن مفاسد، واجب است، در صورت تعارض میان دو مصلحت باید از طریق فدا کردن مصلحت کوچک تر، بزرگ تر را تحصیل

---

۱ـ مجموع الفتاوی، ج۲۰، ص۴۸.

د و با تحمل مفسدهٔ کوچک تر، بزرگ تررا دفع کرد و این عمل، مشروع
ت». [1]

در این جا نمونه ای تطبیقی را از گفته هایش دربارهٔ مقاصد، نقل می کنیم. در
رد مقاصد ولایت های شرعی، مانند خلافت، قضاوت و حسبه می گوید:
مل آن، دانستن این مطلب است که مقصود همهٔ ولایت ها در اسلام آن است که
ن از آن خدا باشد و کتاب ها به همین سبب نازل شده است و پیامبران به همین
ل فرستاده شده اند و پیامبر و مؤمنان برای همین جهاد کرده اند». [2] و به
اسبت دیگری می گوید: «مقصود واجب از ولایت ها، اصلاح دین مردم است
ـه اگـر آن را از دست دهند، دچار زیانی آشکار می شوند و از آنچه در دنیا
خوردارند، سودی نخواهند برد ـ و اصلاح آن امور دنیوی ایشان است که اگر
ست نیاید، دینشان استوار نگردد». [3]

مقاصد ولایت های شرعی، ادامهٔ وظیفهٔ پیامبری و شاخهٔ آن است. بنابر این،
اصد ولایت ها همان مقاصد پیامبری است؛ از این رو می بینیم میان این دو پیوند
ده، می گوید: «پس مقصود، آن است که همهٔ دین از آن الله باشد و نام الله برتر
شد. کلمه الله نامی است جامع کلمات حق که در کتابش آمده است؛ از این
رست که خداوند متعال می فرماید: «**ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب
لمیزان لیقوم الناس بالقسط**؛ به درستی که فرستادگانمان را با بینات فرستادیم و با
ان کتاب و میزان را نازل کردیم تا مردم به عدالت عمل کنند.» پس مقصود از
ستادن رسولان و نازل کردن کتاب ها آن است که مردم در حقوق خدا و حقوق
لقش به عدالت عمل کنند». [4]

---

- پیشین، ج۲۸، ص۲۸۴.
- پیشین، ج۲۸، ص۶۱.
- پیشین، ج۲۸، ص۲۶۲.
- پیشین، ج۲۸، ص۲۶۳.

بنابر این با شناخت مقاصد ولایت های شرعی و شناخت ویژگی هر ولای باید شایستگان چنین منصب هایی را نیز معین کرد: «پس اگر مقصود از ولایت ای باشد، باید مناسب ترین شخص را انتخاب کرد و به دو شخص نگریست و آن که به مقصود نزدیک تراست، ولیّ را همان دانست».[1]

از این رو آن جایی که مقاصد حاکمان همان مقاصد شریعت است، آنان از ای منطق پیروی کرده، برای منصب ها و ولایت ها شایسته ترین کسان را برای تحق مقاصد شرعی آن ها برمی گزینند و هنگامی که مقاصدشان از مقاصد شریعت ج می شود، کسانی را بر می گزینند که مقاصد آنان را محقق سازد. در این مورد ابر تیمیه می گوید: «مهم ترین مطلب در این باب، شناخت اصلح (شایسته تر) اس که با شناخت مقصود ولایت و راه دستیابی به مقصود، مشخص می شود هنگامی که مقاصد و وسایل آن ها شناخته شد، کار تمام است. بدین جه هنگامی که بر بیشتر پادشاهان قصد دنیا ـ نه دین ـ حاکم است آنان برای منصب ها مورد نظر خود کسانی را بر می گزینند که در تحقق این مقاصد بدانان کمک کنند آن که به دنبال ریاست خود است، کسی را بر می گزیند که ریاستش را استوا کند».[2]

گفتنی است که ابن تیمیه بر نظر اصولیان در حصر مقاصد شریعت به مقاص پنج گانهٔ معروف، استدراکی دارد و آن ها را در بر گیرندهٔ مقاصد بزرگ شریعت اسلامی نمی داند و در این باره می گوید:

*«گروهی از کسانی که در دریای اصول فقه شناوری کرده و از تعلیل احکام شرعی ب اساس اوصاف مناسب سخن گفته اند، هرگاه از مناسبت و این که احکام شریعت هر یک متضمن تحصیل مصلحت هایی برای بندگان و دفع مضرت هایی از ایشا*

---

۱ـ پیشین، ج۲۸، ص۶۶۴.
۲ـ پیشین، ج۲۸، ص۶۲۰.

*است، سخن رانده اند، مصالح را دوگونه دانسته اند: اخروی و دنیوی. اخروی را نیز به احکامی که تربیت نفس و حکمت هایی که پیراستن اخلاق را در خود دارند، تعریف کرده اند و مصالح دنیوی را به احکامی که متضمن حفظ خون، اموال، ناموس، عقل و ظاهر دین است، منحصر دانسته اند و از عبادات ظاهری و باطنی، مانند انواع معرفت به خدای متعال و ملائکه و کتاب ها و پیامبرانش و احوال و اعمال دل، مانند محبت خدا، ترس از او، خلوص در دین برای او، توکل بر او، امیدواری به رحمت او، دعای او و دیگر مصالح دنیوی و اخروی و دیگر احکام در زمینهٔ وفای به عهد، صلهٔ رحم، رعایت حقوق همسایگان، مملوکان، حقوق مسلمانان بر یکدیگر و دیگر اوامر و نواهی شارع که همه برای حفظ احوال خوب و پیراستن اخلاق وضع شد، تن زده اند.*

*حال آن که روشن است که این جزئی از اجزای شریعت و مصلحتی از مصالح آن است».* [1]

بی شک این متن، سؤالات متعددی بر می انگیزد و نیازمند تعلیق بلند و بحث صلی است که از آن در این فصل آغازین می گذرم. پیش تر نیز اشاره ای به امکان نگری در آنچه اصولیان به مقاصد ضروری پنج گانه منحصر کرده اند، داشتم و ردن این متن از ابن تیمیه نیز اشارهٔ دیگری به این موضوع[2] است و اصل این سأله، خود نیازمند بحث ویژه ای است.

بالاخره، آنچه را دربارهٔ قرافی و استادش ابن عبدالسلام گفتم، کاملاً بر ابن

---

پیشین، ج۳۲، ص۲۳۴.

ابن فرحون مالکی (متوفای سال ۷۹۹ هجری) سخنی دارد که به نوعی موافق گفتار ابن تیمیه است. او مقاصد احکام شرعی را به پنج قسم تقسیم می کند و حفظ ضروریات پنج گانه را یکی از این اقسام می شمارد (تبصره الحکام، ج۲، ص۱۰۵). اگر چه سخن ابن فرحون ـ مانند سخن ابن تیمیه و یا حتی بیشتر از آن ـ از نظر نگارشی و استحکام ضعیف است، به تفکر دربارهٔ حصر مشهور مقاصد اصلی شریعت و بازنگری در آن کمک می کند.

قیم (متوفای ۷۵۱) و استادش ابن تیمیه صادق است. علاوه بر آن، مناسبت ه
دیگری در پیش خواهیم داشت تا گفته های این دو مرد را نقل کنیم و از ثمر فکر
آن ها در این موضوع بهره مند شویم.

فصل دوم

# اندیشهٔ مقاصد در مذهب مالکی

اختصاص دادن این فصل به مذهب مالکی ـ نه دیگر مذاهب ـ به دو دلیل است:

۱ ـ این فصل ـ مانند فصل پیشین ـ پیش در آمد بررسی نظریهٔ مقاصد از دیدگاه شاطبی است و به ما در فهم آن، فهم مبانی آن و دستیابی به ریشه هایش کمک می کند و روشن است که شاطبی مالکی مذهب است و حتی در محیطی رشد کرده است که در آن، مذهب مالکی حاکمیت مطلق داشته و از محیط های اسلامی به شمار می رود که بیش از دیگران بر حفظ مذهب خود و دوری از مذاهب دیگر تأکید داشته است.

۲ ـ به هنگام بررسی به خصوصیاتی در مذهب مالکی بر خوردم که متوجه شدم بیش از دیگر مذاهب به مقاصد شریعت توجه و عنایت دارد. پیش از پرداختن به این بحث و گام نهادن در این میدان، کم ترین اندیشه ای در این باره نداشتم و به تدریج این حقیقت بر من آشکار و روشن شد و دلایل آن در برابرم بسیار شد و اثر آن را در عملکرد شاطبی ـ رحمه الله ـ آشکارا دیدم.

پیش از آن که خصوصیاتی را که مذهب مالکی را اولین مذهب در عرصهٔ

مقاصد قرار می دهد، نقل کنم، باید مطلبی را روشن و ابهامی را که دربارهٔ این موضوع رخ می دهد، برطرف کنم. مطلبی که خود باعث شد مذهب مالکی چنین جایگاهی در عرصهٔ مقاصد و توجه به آن داشته باشد؛ یعنی بیان آن که مقصودم از مذهب مالکی چیست؟

## مقصود از مذهب مالکی چیست؟

معمولاً به هنگام نسبت دادن مذهبی از مذاهب به شخصی ـ مانند مذهب حنفی، مذهب شافعی، مذهب ماتریدی و مذهب اشعری ـ این نسبت به نقش بنیانگذارانه ای اشاره می کند که آن شخص دربارهٔ آن مذهب و نظریاتی که آن مذهب بر آن استوار است، داشته است؛ لیکن دربارهٔ نسبت دادن مذهب مالکی به امام مالک بن انس ـ رحمه الله ـ مطلب به گونهٔ دیگری است؛ زیرا او مذهب خود را تأسیس و اصول و قواعد آن را وضع نکرد، بلکه همه چیز را آماده یافت و آن را رسیده و کامل به ارث برد و بر طبق آن، عمل و در چارچوب آن اجتهاد کرد. از این رو وقتی می گوییم: «مذهب مالکی» تنها در صورتی درست است که مقصودمان مذهبی باشد که مالک به آن منسوب است نه مذهبی که به مالک منسوب است.

بیان مطلب به این شرح است که امام مالک ـ همان طور که معلوم است ـ دانش عالمان مدینه را به میراث برد و طبق آن فتوا می داد و بر اساس آن اجتهاد می کرد و فقه خود را سازمان می داد. کتاب «الموطا» بهترین گواه این مطلب است. این کتاب سرشار از چنین عباراتی است: «آنچه ما بر آن اجماع داریم»، «مطلب از نظر ما»، «در شهر ما»، «اهل علم را دیدم که»، «سنت ما»، «از اهل علم شنیدم»، «آنچه مردم را بر آن یافتم»، «این پسندیده ترین چیزی است که شنیده ام» و «بهترین چیزی که شنیده ام».

همهٔ این عبارت ها صراحت دارندکه امام مالک طبق مذهبی جا افتاده فتو

اده و عمل می کرده است و این مطلب از نظر پژوهشگران تاریخ فقه اسلامی
ن است. این مطلب نیز روشن است که این مذهب، همان است که پیروان
ن ـ از جمله مالک ـ از تابعین به ارث برده اند و تابعین به شکلی پیوسته و از
، نقل و تطبیق از صحابه به میراث برده اند.
در متنی که ابن فرحون نقل می کند،[1] نیک درنگ کنیم، آن جا که می گوید:
ابی اویس می گوید: از مالک دربارهٔ مقصود از این عباراتش در کتابش
دند: «آنچه بر آن اجماع است»، «مطلب از نظر ما»، «در شهرما»، «اهل علم
دم که» و «از برخی اهل علم شنیدم»، مالک پاسخ داد: «بیشتر آنچه در کتاب
وان رأی (فتوای) من به چشم می خورد، به جان خودم سوگند که رأی من
ت، بلکه چیزی است که از بسیاری از اهل علم و فضل و امامانی که دیگران به
لهٔ ایشان هدایت می شوند، گرفته ام؛ آنان کسانی بودند که از خداوند متعال
رسیدند. لذا وقتی که می دیدم رأی آنان رأی صحابه است که از آنان گرفته اند
، نیز اینان را آن چنان می یافتم، می گفتم رأی من و آن رأی من است. بنابر
این وراثتی است از قرنی به قرنی [و نسلی به نسلی] تا زمان ما. لذا اگر در
میان رأیی باشد، آن رأی امامان متقدم است. هر جا که در کتابم گفته ام:
ه بر آن اجماع است»، مطلبی است که اهل علم و فقه جملگی بر آنند و در آن
لافی ندارند. هر جا گفته ام: «مطلب از نظر ما» و «در شهرما»، مطلبی است
ردم ما بدان عمل کرده اند واحکام طبق آن جاری است و جاهل و عالم آن را
شناسند. هر جا گفته ام: «برخی اهل علم»، مطلبی است که از سخن عالمان
یده ام، ولی خود از آنان نشنیده ام، لذا اجتهاد کرده و طبق مذهب آنان که
، ام، اندیشیده ام تا این فتوا در جایگاه درست خود ـ یا نزدیک به آن ـ قرار گیرد
ین ترتیب از چارچوب مذهب اهل مدینه و آرای آنان بیرون نشود و اگر خود از

---

دیباج، ص۲۵.

آنان نشنیده باشم، پس از اجتهاد، آن را به خود نسبت داده‌ام؛ البته همراه با
و آنچه اهل علم و پیشوایان بدان عمل کرده‌اند و از زمان پیامبر خدا و امامان ر
تا کسانی که دیدارشان کرده‌ام معمول بوده است. پس این رأی آنان است
کسی دیگر نپرداخته‌ام».

در «ترتیب المدارك» نیز چنین آمده است:

*«حمیدبن اسود می گوید: «پیشوای مردم از نظر ما پس از عمربن خطاب، ز ثابت و پس از او عبدالله بن عمر بود». علی بن المدینی می گوید: «۲۱ مر پیروان زید ـ از او کسب علم کردند و دانش اینان به سه تن رسید: ابن شه بکیر بن عبدالله و ابوالزناد و دانش همهٔ اینان به مالك بن انس رسید».*[1]

علامه محب الدین خطیب از علامهٔ بزرگ هندی، ولی الله دهلوی
می کند[2] که او منبع فقه را در عصر صحابه اساساً در مجموعهٔ معینی از ص
می دانست که پیشوا و مرکز حرکتشان عمربن خطاب به شمار می رفت. سپس
عمر و صحابه به فقیهان هفت گانهٔ مدینه منتقل شد که عبارت بودند از: سع
مسیّب، عروةبن الزبیر، قاسم بن محمدبن ابوبکر، عبیدالله بن عبدالله بن ع
خارجة بن زید، سلیمان بن یسار و سالم بن عبدالله بن عمربن خطاب.

علم این گروه نیز به شاگردانشان رسید؛ یعنی کسانی چون ابن شهاب زهر
یحیی بن سعید انصاری، زیدبن اسلم (مولای عمربن خطاب)، نافع (مو
عبدالله بن عمر بن خطاب) ربیعة الرأی و ابوالزناد. علم همهٔ اینان نیز به امام م
بن انس اصبحی رسید.

میان این گفته با گفتهٔ پیشین کم ترین تعارضی نیست و هریک جنبه ا
سلسلهٔ به هم پیوستهٔ فقه اهل مدینه را بیان می کند. همچنان که هر دو گفته

---

۱ـ ترتیب المدارك، ج۱، ص۷۷.

۲ـ در سخنی که در آخر کتاب «الموطأ»، چاپ محمد فؤاد عبدالباقی ـ که چاپ مورد استناد ما د
فصل است ـ آورده است.

نکتهٔ مهم اتفاق نظر دارند و آن، دو طرف این سلسله است که از عمربن
اب می‌آغازد و به مالک بن انس منتهی می‌شود.
ابن تیمیه این مطلب را تأکید می‌کند و بر آن می‌افزاید: «اهل مدینه یا به سنت
رل خدا (ص) عمل می‌کردند و یا به فتاوای عمربن خطاب رجوع می‌کردند و
ته می‌شود که: مالک بخش اعظم «الموطأ» را از ربیعه اخذ کرد و ربیعه از
یدبن مسیب گرفت و سعیدبن مسیب از عمر برگرفت و عمر خود محدَّث
که ملائکه با او سخن می‌گویند) بود.
در صحیح ترمذی از پیامبر اکرم (ص) منقول است که ایشان فرمود: «اگر من
یان شما مبعوث نشده بودم، عمر مبعوث می‌شد.» در صحیحین آمده است
یشان فرمود: در امت‌های پیش از شما محدَّثانی [به صیغهٔ مفعول] بودند و اگر
امت من محدَّثی باشد، آن کس عمر است.» و در سنن از پیامبر اکرم چنین آمده
ت: «پس از من به این دو نفر اقتدا کنید: ابوبکر و عمر».[1]
عمر با بزرگان صحابه، مانند عثمان، علی، طلحه، زبیر، سعد و
الرحمان ـ که اهل شورا بودند ـ مشورت می‌کرد. لذا شعبی می‌گوید: به آنچه
ر فتوا داده است، بنگرید؛ زیرا که او مشورت می‌کرد.[2]
علاوه بر آن، عمربن خطاب در عرصه‌های سیاست، اقتصاد، جنگ و
ح، قانونگذاری و تعلیم و تربیت، دولتمرد بزرگی بود. او بزرگ مرد دولت
؛ از تشکیل آن به دست پیامبر خدا تا لحظهٔ کشته شدنش در سال ۲۳هجری و
مسأله به او مرتبتی والا در فهم مسائل دین و دنیا می‌دهد. چه برسد به آن که او
ی مُلهم و محدَّث بود و به سنت و شورا مستظهر بود؟! عمربن خطاب ـ همان
ر که دیدیم ـ نخستین حلقهٔ مکتب فقهی اهل مدینه به شمار می‌رود و هر کسی

---

اقعاً نمی‌دانیم دربارهٔ این اقوال چه بگوییم. حداقل از کسی که در حال تحقیق است و رسالهٔ
کتری خود را می‌نویسد، نقل این یاوه‌ها بعید است. م
جموع الفتاوی، ج۲۰، ص۳۱۲ـ۳۱۳.

اندك تأملی در صفحات «الموطأ» کند، به آسانی می بیند که پس از سنت رس
خدا (ص) فقه عمر، افضلیت عمر، فتاوای عمر و سنت های عمربر آن چ
است.

همچنین کسانی که از اصول و ویژگی های مذهب مالکی سخن می گوی
بی کم ترین دشواری در می یابند که این ویژگی ها، در حقیقت پیش از آن
ویژگی های مالکی باشد، ویژگی های عمری است.

بنابراین، عمل اهل مدینه ـ بگذریم که به طور کلی به سنت نبوی و سنت ه
خلفای راشدین باز می گردد ـ در بیشتر موارد به عهد عمر باز می گردد و از
دوران متأثر است. همچنین عمر پیشاهنگ و بهترین کارپرداز آن ها به شم
می رود.

بنابر این اگر ناچار باشیم مذهب مالکی را به کسی نسبت دهیم، ک
سزاوارتر از عمر نیست، لیکن ـ با این حال ـ مسأله فراتر از عمر و اجتهادهای
است. مسأله پیش از هر چیز به خود اسلام باز می گردد. پس همهٔ آن، ریشه
اسلام دارد و از آن تراویده است. آن گاه نوبت به تجربهٔ عمر و مکتب عمر رس
است که با رأی همگانی صحابه تقویت شده است. سپس حلقه های عل
ـ اجتهادی فقیهان مدینه در پی یکدیگر آمده است و بالاخره حلقهٔ مالک بن ا
پدیدار شده است.

بنابر این، عنوانی که فقه عمر و فقه مالک و آنچه را که در این میان اس
در بر می گیرد، عنوان «مذهب اهل مدینه» است که در زمان مالک و پس از او
به کار می رفت؛ لیکن پس از آن که تب نسبت دادن مذاهب به افراد و پایبندی به
همه گیر شد ـ که خود یکی از عوامل جمود و انحطاط بود ـ به تدریج عن
«مذهب مالک» و سپس «مذهب مالکی» جای عنوان پیشین را گرفت.

علامه عبدالحی بن الصدیق در این مورد می گوید: «بدعت تقلید از یک ت
عامل پیدایش بدعتی زشت تر از قبلی گشت و آن دفاع پیروان هر مذهبی از مذه

د تبعیت خود و ادعای وجوب تقلید از آن و حرمت تقلید از مذاهب دیگر بود.
ی در این راه از حد اعتدال خارج شدند و به افراط کشیده شدند و بر پیشوایان
ب، خرده هایی گرفتند که هیچ عاقلی آن را مجاز نمی داند».[1]
بنابر این در این فصل ـ و جز آن ـ مقصودم از مذهب مالکی، مذهبی جمعی
، چه پیش از مالک و چه پس از آن. اگر چه آنچه در این زمینه برایم اساساً
 است، مرحلهٔ پیش از مالک و مرحله خود مالک است و این همان مذهب
 مدینه است و اگر مسأله مذهب اهل مدینه باشد که به همهٔ صحابه و
ای راشدین ـ و برجسته ترین آنان، عمر باز می گردد، دفاع از این مذهب از هر
 تکلفی ـ به ویژه از طرف کسی چون من ـ بی نیاز است؛ لیکن یادآوری حقایق
م ـ یا حداقل آشکار ـ به ویژه پس از گذر زمان، کاری است بایسته.
آنچه در این زمینه سهل الوصول است، مطلبی است که ابن تیمیه ـ که خود
بختانه پیرو مذهب مالکی به شمار نمی رود ـ نوشته است. او در فصل بلندی
عرفی مذهب اهل مدینه و بیان افضلیت و ارجحیت اصول و فروع آن بیش از
 صفحه قلم زده است.[2] از جمله در این باب می گوید: «مذهب آنان در زمان
ابه و تابعین و تابعان آن ها، در اصول و فروع، از همهٔ مذاهب اهل شهرها در
ق و غرب صحیح تر است».[3] باز می گوید: «همچنین هر کسی در اصول
م و قواعد شریعت تدبّر کند، اصول مالک و اهل مدینه را درست ترین اصول
اعد خواهد یافت».[4]
هرچند در این موضوع به تفصیل سخن می راند، می گوید: «این بحثی است
ی جویی آن به درازا می انجامد و اگر بخواهیم فضل عالمان اهل مدینه و

---

. مقال فی مسائل من علم الحدیث والفقه و اصوله و تفضیل بعض المذاهب، ص۸۵.
موع الفتاوی، ج۲۰، ص۲۹۴ـ ۳۹۶.
ین، ص۲۹۴.
ین، ص۳۲۸.

درستی اصول آنان را برشماریم، سخن به درازا خواهد کشید».[۱] سپ
می گوید: «حال که مطلب روشن شد، هیچ کس تردید ندارد که مالک ـ رضی
عنه ـ به مذهب اهل مدینه و اصول آن از همگان آگاه تر و در نقل آن امیر
بوده است و در زمان خود و پس از خود کسی در این مورد بر او سبقت نگر
است».[۲]

بنابر این، مقصودم از مذهب مالکی روشن گشت و مشخص شد که مالک
انس به این مذهب منسوب است و این امام جز حلقه ای از آن به شمار نمی ر
جز آن که در زمان خود و پس از خود بدان واقف تر و آگاه تر بوده است. از ای
پس از این هرگاه از مذهب مالکی و برخی قواعد آن سخن گفتم، مقصود
نیست که این اصول متعلق به مالک است، بلکه مالک در فقه و اجتهادش متعل
آن است.

**اصول مذهب مالکی و مقاصد**

در زیر ـ به صورتی خاص ـ مهم ترین اصول مذهب مالکی را که پیو
استوار با مراعات مقاصد شریعت دارد، نقل می کنم:

**۱ ـ مصلحت مرسله:**

در این جا نمی خواهم به تعریف مصلحت مرسله و بحث از حجیت آ
بررسی معتقدان به آن و مخالفان آن بپردازم؛ زیرا این ها مسائلی است
کتاب های اصول متولی بحث از آن ها است و در روزگار ما پایان نامه ه
دانشگاهی فراوانی درباره شان نوشته شده است که من برخی از آن ها را در ج
خود نقل خواهم کرد. مقصودم در این جا بحث از جنبه ای است که ارت

---

۱ و۲ـ پیشین، ص ۳۲۰.

ِمی با موضوع مورد نظر ما دارد.

نخستین مطلب آن است که پذیرش مصلحت و استدلال به آن به زمان صحابه رأسشان عمر باز می گردد و این مطلبی است که از آنان به تواتر نقل شده . لذا غزالی ـ هرچند خود شافعی است ـ می گوید: «صحابه ـ رضی الله ـ در عرصهٔ قیاس، پیشوای امت به شمار می روند و به یقین معلوم است که ر مصالح اعتماد می ورزیده اند». [1]

همچنین در این مورد گفتهٔ استادش، ابوالمعالی جوینی را در مبحث لال از کتاب «البرهان» که حجیت استدلال مصلحتی را [قیاس] از آن جا ر عمل صحابه است و در میان فقه و فتاوای آنان فراوان به چشم وردِ پذیرفته، می پذیرد و شرط می کند این مصلحت مانند مصلحتی باشد ارع، آن را معتبر دانسته است ـ که البته از نظر قائلان به مصلحت تحصیل ل است ـ.

چه برایمان مهم تراست، ارتباط مصلحت با مقاصد شریعت است. لال فصل پیشین روشن شد ـ همچنین به تفصیل خواهد آمد ـ که عبارت همهٔ مقاصد شریعت، جلب مصالح و دفع مفاسد است که در همهٔ احکام ت و آشکارتر از همه جا در احکام مربوط به عادات و معاملات دیده ود.

ز این رو باید اجتهاد فقهی همواره مبتنی بر اساس استصلاح [مصلحت یابی] متون و استنباط از آن ها بر اساس مقاصد آن ها، یعنی جلب مصالح و دفع سد باشد و قیاسی بر آن با رعایت این اصل همراه باشد. این است معنای ب مصلحت در مذهب مالکی، نه صرف پذیرش مصلحت مرسله در جایی که ن است و نه قیاس؛ بلکه دستیابی به مصلحت به هنگام فهم نص و اجرای

---

خول، ص۲۵۳.

قیاس است، چه برسد به مرحلهٔ اعمال مصلحت مرسله.

از آن رو که مذهب مالکی به قبول مصلحت مرسله، معروف و شایع اس
این بخش را به این عنوان نامیدم. حال آن که مصلحت در میان مالکیان و
مذاهب ـ به استثنای مذهب ظاهری ـ عمیق تر از آن است؛ لیکن در مذهب م
این مطلب صریح تر و آشکارتر به چشم می خورد و آن را مقصد کلی شریع
مقصد خاص هر حکمی از آن به ویژه در ابواب معاملات و عادات می دانند
صورتی که مراعات مصلحت در میان مذاهب دیگر همراه با نوعی ابهام و ت
است. برای توضیح این مطلب مثال هایی ذکر می کنم.

روشن است که پیامبر اکرم (ص) از بسیاری داد و ستدها به دلیل آن که هم
جهل و ریسک است و به زیان و غبن یکی از طرفین معامله می انجامد
فرموده است. از این مطلب در می یابیم که داد و ستد باید روشن و معین باشد
مورد قیمت، زمان، صفت مبیع و... ابهامی نباشد. همهٔ این ها علت د
مصلحت آن هم آشکار است؛ لیکن در موارد بسیاری فراهم شدن و رعایت
شرط ها ناممکن و یا بسیار دشوار است. لذا مصلحت خریدار وفروشنده
هدف از وضع این شرط ها حفظ آن است ـ ایجاب می کند که در چنین موارد
آسان گیری و چشم پوشی، پیش گیرند.

در این جا به طور کلی دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاهی که برای رع
مصلحت و دفع حرج و ضرر، این آسان گیری را مجاز می شمارد که نمایندگ
به ترتیب عبارتند از: فقه مالکی و فقه حنفی. دومین دیدگاه، تجاوز ا
شرط ها را به هیچ وجه مجاز نمی شمارد و معتقد به حفظ شرط های اصلی
ستدها در هر صورتی و پایبندی به شکل آن است که نمایندهٔ چنین دیدگاهی
شافعی است:

*«به همین سبب، «مالک» فروش آنچه در زمین نهان است، مانند هویج و ش
فروش جالیز را یکجا مجاز می داند. همچنان که او و جمهور فقیهان فروش*

*در پوست و مانند آن را جایز می شمارند.*
*بی شک این رفتار مسلمانان از روزگار پیامبرشان (ص) تا این تاریخ بوده و مصلحت مردم بدون آن راست نیاید و گمان غبن در آن نمی رود. لذا مانند آن در دیگر داد و ستدها جایز است؛ زیرا آسانی و رفع نیازها در گرو قبول آن است و هر یک از خریدار و فروشنده آن را اجازه می دهد، چه برسد که هر دو موافق آن باشند».*[1]

بنابر این، مستند این دیدگاه فقهی، کم بودن غرر و مصلحتی است که آن ـجاز می داند و معنای آن این است که مقصود از نهی از غرر ـ از طرفی ـ غرر . است و از سوی دیگر در آن ضرری که بیش از ضرر مقصود از نهی است، ـد.

دربارهٔ معنای غرری که احادیث از آن نهی کرده است، حافظ ابن عبدالبر ـکی می گوید: «خلاصهٔ معنای غرر هر آن چیزی است که مورد داد و ستد ـیدار و فروشنده قرار می گیرد و در آن خطر و قمار و جهل به مبیع و بیشتر ـاف آن وجود دارد. لذا اگر جهل به مبیع کم باشد و یا غرر آن ناچیز باشد و ـد آنان نیز ایجاد غرر نباشد، بیع غرری که از آن نهی شده به شمار نمی رود؛ ا نهی متوجه کسی است که قصد چیزی داشته است».[2]

این مطلب تأکید گفتهٔ پیشین است که غرر ناچیز که نیاز، آن را ایجاب می کند مقصود از خریدار و فروشنده نیست ـ خارج از مقتضای نهی است؛ زیرا شارع ـچه دارای مصلحت راجح است، نهی نمی کند.

از این رویکرد مصلحت گرایانه که مقاصد شارع را مراعات می کند، مالکیان خلاف شافعیان ـ فروش عین غایب وصف شده را جایز می دانند و اگر آن عین،

---

ـن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج ۲۰، ص ۳۴۶.
ـکافی فی فقه اهل المدینه، ص ۷۳۵.

دارای اوصاف مذکور بود، بیع را لازم می شمارند. هرچند حنفیان این نوع بیع جایز می دانند، برای آن خیار رؤیت قائلند، اگرچه موصوف همچنان که وص شده باشد و بدین ترتیب فایده و مقصود این نوع بیع را نابود کرده اند.

از این گونه است آنچه را که شاطبی در برخی فتواهای خود بر کتاب «العت از شنیده های ابن القاسم نقل می کند که: «از مالک دربارهٔ کارگاه های روغن گیر ـروغن کنجد و ترب ـ[پرسیدند که:] این یک، «ارادبی»[1] می آورد و آن ی ارادبی دیگر و همه را در آن جا روی هم ریخته شیره اش را می گیرند [حکم اختلاط چیست؟]. مالک پاسخ داد: این کار کراهت دارد؛ چون برخی بیش دیگران می برند، ولی اگر مردم بدین کار محتاج باشند، امیدوارم مسأله آس باشد؛ زیرا مردم بدانچه به صلاحشان است نیازمندند و آنچه از آن بی نیاز نیستن از آن ناگزیرند، امیدوارم در آن ـان شاءالله ـ در آسانی باشند و اشکالی در نمی بینم. همچنین گفت: زیتون نیز همین حکم را دارد.

ابن رشد می گوید: «به سبب ضرورت بدین کار، مالک در آن تخفیف د است؛ زیرا جداگانه گرفتن شیرهٔ مقدار کم کنجد و ترب ممکن نیست».[2]

این متن از امام مالک صرفاً مثالی فقهی برای رعایت مصلحت و بنای احـ بر آن نیست، بلکه ـهنگام تأمل ـ اصلی و مبنایی برای مسأله و نظایر آن خوا بود. لذا می بینیم شاطبی رفتار کسانی را که برای گریز از دشواری و مشکلا شیرهای خود را مخلوط می کردند و پنیر به دست آمده را تقسیم می کردند، مـ می شمارد.[3] در صورتی که این کار، مانند عمل قبلی همراه با اندکی غبن و ک زیاد شدن است. شاطبی فتوای خود را این گونه به پایان می برد: «طبق اصل مـ در مذهب، این عمل جایز است.» که نشان می دهد این دیدگاه مصلحت گرا

---

۱ـ اردب، پیمانه ای بزرگ معادل ۲۴ صاع.

۲ـ فتاوی الامام الشاطبی، ص۱۵۹.

۳ـ پیشین، ص۱۵۶ـ ۱۶۰.

مذهب مالکی ریشه دار است.

شاطبی این حقیقت را در جای دیگر تقریر می کند و از روش امام مالک ـ به گام تقریر احکام مربوط به بخش معاملات و عادات ـ چنین می گوید: «در این او همچون کسی که عمیقاً به معانی مصلحتی آگاه است، با رعایت مقصود ارع و بی آن که از چارچوب آن خارج شود و یا اصلی از اصول آن را نقض کند، مصالح مرسله پیروی می کند».[۱]

پیش از شاطبی نیز قاضی عیاض یکی از ویژگی ها و دلایل برتری مذهب الک را همین دیدگاه مصلحت گرایانه که بر اساس مقاصد و قواعد شریعت ستوار است، می داند و چنین بیان می کند: «اعتبار سوم که به تأمل شدید و قلبی ملاً فارغ از تعصب نیازمند است، توجه به قواعد شریعت و اصول آن و فهمیدن کمت مورد نظر شارع از آن ها است».[۲]

یکی از پژوهشگران معاصر (دکتر محمد مختار ولداباه) این ویژگی را از هم ترین ویژگی های مذهب مالکی می شمارد.[۳]

اگر امام شافعی در پذیرش مصلحت مرسله تردید داشت[۴] و ابوحنیفه گونه ای مبهم به شکل استحسان آن را پذیرفت، امام مالک دچار چنین ابهامی

---

.الاعتصام، ج۲، ص۱۳۳.

.ترتیب المدارك، ج۱، ص۹۲.

.مدخل الی اصول الفقه المالکی.

.از بسیاری از تألیفات شافعیان، این تردید به دست می آید و غزالی به این مطلب چنین تصریح می کند: «مالک ـ رضی الله عنه ـ مصالح مرسله را پذیرفت ... و شافعی در این مورد دو نظر دارد: گاه تنها تمسک به شبیه و مانندی را که اصل معینی آن را تأیید کند، مجاز دانسته و هرگونه استدلال بر اساس مصلحت مرسل را رد می کند و گاه استدلال مرسل را می پذیرد و در آن به دیدگاه مالک نزدیک می شود، اگر چه با او در مسائلی مخالفت می کند» (المنخول، ص۳۵۴). و در شفاء الغلیل (ص ۱۸۸) نیز بر این مطلب چنین تأکید می کند: «مذهب مالک به پیروی از مصالح مرسله اشاره دارد و شافعی در آن تردید دارد».

نبود؛ زیرا مذهب خود را تأسیس نکرد، بلکه آن را به شکل کامل و جا افتاده میراث برد.

شگفت آن که شیخ مصطفی الزرقاء، نظریهٔ استصلاح مالکی را تحول یاف و پخته شدهٔ استحسان حنفی می داند و می گوید: «لیکن مذهب مالکی به دلی آن که در تاریخ پس از مذهب حنفی بوده، ساخت فنی قاعدهٔ مصالح مرسله شرایط آن، در این مذهب شکل گرفت و آشکار شد و این مذهب بدان نامو گشت». [۱]

اگر نیک در آنچه از حقیقت مذهب مالکی گفته شد، بنگریم، مطل را بی نیاز از توضیح خواهیم یافت، ولی اگر حتی از همهٔ آنچه گذشت غفل کنیم، تنها در صورت قلب حقیقت، گفتهٔ استاد الزرقاء را می توانیم بپذیریم زیرا آنچه کاملاً روشن است، استفاده بردن مذهب حنفی ـ و حتی مذاه سه گانه[۲] دیگر ـ از مذهب مالکی و اصول آن و به ویژه از شخص مالک است اگر هم نقل روایت ابوحنیفه از مالک و با خبر بودنش از «الموطأ» او شک پذ باشد،[۳] استفادهٔ مستقیم دو قطب بزرگ مذهب حنفی، یعنی محمدبن حسن ابو یوسف از مالک، روشن و تردیدناپذیر است.

ظاهراً استاد کریم، ابوحنیفه (متوفای ۱۵۰) را بزرگ تر از مالک (متوفا

---

۱ـ المدخل الفقهی العام، ج۱، ص۱۱۴.

۲ـ ظاهراً دو مذهب دیگر درست است. م

۳ـ منابع مالکی (مانند الانتفاء، ابن عبدالبر، ص۱۲ و ترتیب المدارك، قاضی عیاض، ج۲، ص۷۴ بدون کم ترین تردیدی ابو حنیفه را از راویان مالک بر می شمارند، در حالی که منابع حنفی تن گواهی مالک را بر تیزهوشی و ذکاوت بسیار ابو حنیفه، نقل می کنند (ر.ك: زیلعی، نصب الرای ج۱، ص۳۷ و مبسوط سرخسی، ج۱۲، ص۲۸). شیخ زاهد الکوثری کوشیده است در صحت حدیثی که از ابوحنیفه از مالک روایت شده، تشکیک کند و از ابن حجر، عدم ثبوت راوی بو ابوحنیفه از مالک را نقل کرده است (در حاشیهٔ الانتفاء، ص۱۲ ـ ۱۴). در هر حال منابع فوق و دیگ منابع بر دیدار این دو مرد اتفاق نظر دارند.

۱ هجری) پنداشته و بر این گمان اعتماد کرده است. حال آن که این نکته
ارزش است، به ویژه اگر داده ها و حقایق دیگر را در نظر بگیریم.
آنچه در این مورد، قابل اشاره است، گفتهٔ استاد الزرقاء درست پس از گفتار
ی خود است، به این شرح: «آن گاه اجتهاد شافعی با انکار دو نظریهٔ استحسان و
الح مرسله، پدیدار شد».
نمی دانم چرا ـ این مرتبه ـ تأخر زمانی، نقش خود را در پیشرفت علمی نشان
ی دهد و چرا ساخت فنی نظریهٔ استصلاح پیش نمی آید، به ویژه آن که شافعی،
د، نوآوری معروفی در این زمینه دارد؟
حقیقت آن است که درست ترین و کامل ترین جایگاه روایت، فهم و تطبیق
لام، مدینه است که این دین در آن جای گرفت و در آن گسترش یافت و پس از
ان نبوت، دورهٔ خلفا و سنت خلفای راشدین بود که بهترین نمونه برای پیروی
هام گرفتن و طبق آن عمل کردن به شمار می رفت. همهٔ این ها را مدینه در خود
ی داده و اهل مدینه و عالمان آن به بهترین شکل فراگرفته بودند و از آن جا به
ر نقاط سرزمین اسلامی منتقل شد و عالمان مسلمان در این جا و آن جا پدیدار
ند واز میراث مدینه ـ آنچه را که خدا می خواست ـ آموختند و فرا گرفتند و در
و تطبیق آن واجتهاد و قیاس بر طبق آن کوشیدند و نزدیکی و دوری آنان به این
نهٔ آرمانی، تابع تفاوت شرایط و عوامل و قریحه و ذهنیت و کمیّتی بود که از آن
رابر خود داشتند.
اگر ابو حنیفه به مقاصد شریعت اسلامی دست یافت و در بسیاری از
ل های خود، آن ها را نام برد و این اندیشه را استحسان نامید، حداقل این
وم برای دیگران دچار پیچیدگی و ابهام بود و این استحسان حنفی تا زمانی نه
ان کوتاه، همچنان همراه با این پیچیدگی بود تا آن جا که برای خود حنفیان
تعریف واحدی از آن دشوار بود و همین ابهام، شافعی را بر آن داشت تا
ت به استحسان بتازد و در همان حال گونه هایی از استصلاح را بپذیرد و بدین

ترتیب به مصلحت مرسله تن در دهد؛ هرچند همراه با اندکی محافظه کاری
تردید در پذیرش آن به گستردگی مالکیان.

بنابر این، نظریهٔ مصلحت در مذهب مالک را گذر زمان به بار ننشاند، بلکه
بار نشستن آن محصول تقدم زمانی بود؛ یعنی این اصل درست از شریعت اسلام
گرفته شده بود و در زمان پیامبر به کار بسته می شد و پس از توقف وحی، به وی
در زمان خلفا و ـ در رأس آنان عمر ـ نیاز به آن شدت یافت و گذر زمان و به
مکانی، تنها این صورت آرمانی را مه آلود و آشفته کردند، تاجایی که برخی از خ
مالکیان؛ مانند با قلانی و ابن حاجب، حجیت مصلحت مرسله را منکر شدند!

استحسان حنفی، در حقیقت، جلوه ای از نظریهٔ مصلحت در شریع
اسلامی است؛ ضرورتاً مقصودم آن نیست که از مذهبی خاص و یا اجتهادی مع
برگرفته شده است، بلکه ظاهراً ناشی از ادراك ابوحنیفه از برخورد مستق
با نصوص شریعت و احکام آن است، ولی ـ همان طور که اشاره کردم ـ از دا
و وضوحی که نزد امام مدینه داشت، کمتر برخوردار است. بنابر این، استحس
از نظر مالک، چیزی یگانه، روشن و مشخص است؛ یعنی رعایت مصلحت
آنچه پیروان مالک از او نقل کرده اند که می گفت: «استحسان نه دهم ع
است.»،[1] تنها به معنای رعایت مصلحت در احکام اجتهادی است و در ا
مورد ابن رشد (نوه) می گوید: «معنای استحسان در بیشتر موارد، توج
مصلحت و عدالت است.»[2] لذا اگر استحسان از نظر مالک نه دهم اجتهاد فقه

---

۱ـ این گفته را در کتاب های مالکی فراوان به مالک نسبت می دهند و شاطبی آن را بارها تکرار می
و ابن حزم آن را به سندی متصل از مالک چنین نقل می کند: «عتبی محمدبن احمد روایت می
که اصبغ بن الفرج برایمان روایت کرد و گفت: شنیدم ابن القاسم می گفت: مالک گف
نُه دهم علم، استحسان است. اصبغ بن الفرج می گوید: «استحسان در علم فقه بیش از قی
است.» او این مطلب را در باب «امهات الاولاد» از کتاب «المستخرجه» نقل کرده است (الاحک
ج۶، ص۱۶).

۲ـ بدایة المجتهد و نهایة المقتصد، ج۲، ص۱۵۴.

ت و معنای اجتهاد، رعایت مصلحت و عدالت باشد، در نتیجه لازم است فقیه مقصود شارع؛ یعنی مصلحت و عدالت غفلت نکند و اگر مصلحت را گذاشته و رها دید، استحسان اقتضا می کند که به گونه ای اجتهاد کند که اعتبار را باز گرداند و آن را حفظ کند و اگر زیان هایی در کار ببیند، استحسان آن است اجتهاد کند و به دفع آن زیان ها فتوا دهد و اگر نصوص شرعی ببیند که فهم آن ها حصول زیانی قطعی یا از دست دادن مصلحتی محترم در شریعت منجر شود، استحسان آن است که در آن ها باز اندیشی کند و اگر قیاسی ببیند که جهٔ آن بر خلاف مقصود شارع در زمینهٔ عدالت و مصلحت است، بداند که این اس نادرست است یا نابه جا است، پس استحسان کند، بدین ترتیب که به آن جه پا یبند نباشد و به قواعد کلی شریعت رجوع کند و... و بدین ترتیب ـ عملاً ـ تحسان نه دهم علم است.

از همین قبیل است احکام و اجتهادهایی که ابن عبدالبر از مالک در زمینهٔ املات و همسایه داری نقل می کند و آن گاه می گوید: «همهٔ این ها استحسان و تهادی است برای زیان زدایی».[1]

بنابر این، استحسان مالکی، عبارت از کوشش برای جلب مصلحت و دفع سده: «و کلمهٔ استحسان از نظر مالک، یعنی حکم به مصلحت در جایی که نص رعی وجود ندارد. از این رو مالک در جایی که قیاس، مخالف مصلحت سوی مقاصد بود، آن را ترک می کرد».[2]

دکتر وهبه الزحیلی می گوید: «در حقیقت اگر انواع استحسان ها را جمع م، آن را دلیل مستقل و قائم به ذاتی نخواهم یافت و بیشتر بر مصالح مرسله تکیه کند».[3] آن گاه می گوید: «آنچه استحسان بیشتر بدان تکیه دارد، همان

---

الکافی فی فقه اهل المدینه، ج۲، ص۹۳۸.

دکتر محمد فارق النبهان، المدخل للتشریع الاسلامی، ص۲۵۵.

اصول الفقه الاسلامی، ج۲، ص۷۴۷.

مصلحت مرسله است که استحسان مصلحتی مورد قبول مالکیان است».[۱]

این ها اشاراتی گذرا به اهمیت رعایت مصالح مورد نظر شارع در مذهـ
مالکی بود و ارتباط میان مقاصد شارع و مقاصد مردم، آن چنان روشن و هو
می شود که یکی از فقیهان بزرگ مالکی قواعد و بنیادهای چهارگانهٔ معاملات و د
و ستدها را به شرح زیر نام می برد:

ـ گفتار خدای متعال: «**ولا تأکلوا اموالکم بینکم بالباطل وتدلوا بها الی الحکّ لتأکلوا فریقاً من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون**؛ اموال خود را به ناشایست مخور و آن را به رشوه به حاکمان مدهید تا بدان سبب اموال گروهی دیگر را به ناحـ بخورید در حالی که شما می دانید».[۲]

ـ این گفتهٔ خدای متعال: «**واحل الله البیع وحرّم الربا**؛ خداوند داد و ستد حلال و ربا را حرام کرده است».[۳]

ـ احادیث غرر و

ـ در نظر گرفتن مقاصد و مصالح[۴]

این بند را با نقل برخی از تعلیلاتی که مالک دربارهٔ احکام آورده و آن ها را مصالحشان پیوند داده و بر اساس مقاصد، نصوص را تفسیر کرده است (علاوه تعلیلات پیشین و تعلیلاتی که به زودی خواهد آمد) به پایان می برم:

۱ ـ قرطبی در تفسیر خود به هنگام بررسی احادیثی که فرمان به میهمان دار کرده و جایی که واجب است و جایی که واجب نیست، می گوید: «عالمان مخاطبان این احادیث اختلاف نظر دارند؛ شافعی و محمدبن حکم، بر آنند کـ مخاطب این احادیث شهریان و بادیه نشینان هستند و مالک گفته است بر شهری

---

۱ـ پیشین، ص۷۵۱.
۲ـ بقره(۲) آیهٔ ۱۸۸.
۳ـ بقره(۲) آیهٔ ۲۷۵.
۴ـ قاضی ابوبکر بن العرب، احکام القرآن، ج۱، ص۹۶.

یهمان داری واجب نیست. سحنون می گوید: میهمان داری تنها بر روستاییان جب است، اما درشهر مسافرخانه است که در آن مسافران منزل می کنند».[۱]

معنای این فتوا آن است که حکم را دائر مدار مقصود و حکمت آن، یعنی طرف ساختن نیاز مسافر و مهاجر دانسته است. در این حال اگر مسافر جایی ای اقامت بیابد و نیازش برطرف شود، وجوب میهمان کردن او ساقط می شود و یا تفضل و احسان باقی می ماند و اگر جایی یافت نشود، بر اهالی واجب است را میهمان کنند و طبیعتاً این وجوب کفایی است. حال آن که شافعی به ظاهر امر بند بوده و هیچ تفاوتی میان این دو حالت قائل نیست و میهمان کردن را در هر التی واجب می داند.

۲ـ در حدیث آمده که [خواستاران ورود به جایی] تا سه مرتبه اجازهٔ ورود یرند و اگر اجازه داده شد، وارد شوند وگرنه باز گردند. مالک بر ظاهر حدیث مود نکرده و به مقصود آن نگریسته است. در تفسیر قرطبی آمده است که ابن ب می گفت: «مالک می گوید: اجازه گرفتن تا سه مرتبه است و دوست ندارم سی بر آن بیفزاید، مگر آن که بداند مخاطب نشنیده است که در این صورت کالی ندارد بر آن بیفزاید».[۲]

۳ـ در حدیث، تشویق به مسواك کردن به هنگام هر نماز وارد شده است. ن عربی می گوید: «عالمان در حکم مسواك کردن اختلاف کرده اند: ـ اسحاق آن واجب دانسته و می گوید: هرکس عمداً آن را ترك کند، باید نماز را اعاده کند. شافعی آن را یکی از مستحبات وضو می داند. ـ و مالک آن را در هر زمان که الت دهان دگرگون شود، مستحب دانسته است».[۳]

۴ـ در مسأله خشک کردن [دست و صورت] پس از وضو میان عالمان

---

الجامع لاحکام القرآن، ج۹، ص۶۴.

پیشین، ج۱۲، ص۲۱۴.

عارضة الاحوذی بشرح صحیح الترمذی، ج۱، ص۳۹.

اختلاف نظر است. ابن عربی اختلاف عالمان را در این باب چنین نقل می کند «گروهی آن را در وضو و غسل مکروه می دانند و گروهی آن را تنها در وضـ مکروه می دانند و گروهی آن را مطلقاً جایز می دانند و بر این قول سوم اسـ مالک؛ به دلیل آنچه از احادیث گذشت و به دلیل آن که مقصود از عبادت حاصـ شده است و خشک کردن اثر آب پس از آن اشکالی ندارد».[1]

۲ـ سد ذرایع

این اصل دیگری از اصولی است که مذهب مالکی پرچم آن را برداشت و بیشـ از دیگر مذاهب و روشن تر از آن ها بدان عمل کرد و سپس مذاهب دیگر هر یک مقداری ـ و کم تر از همه مذهب شافعی ـ بدان عمل کردند. این اصل نیز از اصو آشکار عمری است و عمر با سیاست های پیشگیرانه و رفتار بازدارنده اش بد نامور شده است.

این اصل نیز، جلوهٔ دیگری از جلوه های رعایت مقصود شارع در جلـ مصلحت و دفع مفسده است و همین مطلب آخر است که در این جا مورد نظـ است؛ اما ورود به مباحث دیگر مربوط به سد ذرایع، در این جا ضرورتی ندارد آنچه پیش تر در این باب گذشت، کافی است.

ابن القیّم فصلی مهم نگاشت که در آن، جایگاه ارجمند اصل سد ذرایع را ـ دین بیان کردو مطلب را بدان جا رساند که سد ذرایع را یکی از چهار بخش تکلیـ دانست[2] ... آن گاه بر اساس آن بحثی جداً مفصل در تحریم حیله ها [کـ شرعی] به اعتبار آن که آن نیز از باب سد ذرایع است نوشت.

پیش از ابن القیم استادش ابن تیمیه دربارهٔ این دو موضوع رساله ای خاصـ نوشت ـ که نمی دانم از میان رفته است یا همچنان موجود است ـ و در این بـ

۱ـ پیشین، ج ۱، ص ۶۹.

۲ـ اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۱۳۵ ـ ۱۵۹.

ت: «دربارهٔ قاعدهٔ ابطال حیله ها و سد ذرایع، در کتابی جداگانه و بزرگ به میل سخن گفته ایم و در آن نظر مذهب اهل مدینه را به استناد کتاب، سنت و ماع مهاجران و انصار سابق و مقدم در اسلام ثابت کرده ایم».[1]

اصولیان امروزه نیز این موضوع را مورد بررسی قرار داده اند که از آن میان، ث استاد محمد هاشم البرهانی را نام می برم با عنوان «سدالذرائع فی الشریعة سلامیة» که مفصل ترین بحثی است که در این زمینه دیده ام.

قاعدهٔ سد ذرایع مستقیماً بر اساس مصالح و مقاصد استوار است و بر این .گاه مبتنی است که همهٔ احکام شریعت برای جلب مصلحت و دفع مفسده مع شده است. لذا اگر همین احکام وسیله ای برای نقض مقاصد شریعت و یدن به خلاف خواست شارع و مصالح حقیقی آن گردد، شارع تن به تعطیل اصد خود و فاسد شدن احکام خود نمی دهد و بر متشرعان جایز نیست که چنان در برابر تحریف احکام از مقاصدشان ـ به بهانهٔ عدم مخالفت با ظواهر و وم آن ها ـ دست بسته بمانند.

پیش از نقل برخی مثال های فقهی ـ اجتهادی، به ویژه از فقه مالکی، مثالی از ت اسلامی، یعنی حکم هدیه می آورم و از خلال آن بنیادی را که سد ذرایع بر آن توار است، بیان می کنم.

هدیه دادن میان مردم (خویشاوندان، دوستان، همسایگان و غیره) از اعمال شروع و مورد تشویق است؛ زیرا مایهٔ گسترش محبت، دوستی و همکاری ی شود؛ لیکن گاه همین هدیه دادن ـ در جایی و یا نهایتاً ـ وسیله ای برای ستیابی به کاری ناپسند می شود و از این روست که در حدیث نبوی دادن یه به کارگزاران دولتی منع شده است. در صحیح مسلم آمده است که پیامبر رم (ص) شخصی را برای گردآوری زکات فرستاد. هنگامی که آن شخص

---

. مجموع الفتاوی، ج۲۰، ص۳۴۹.

باز گشت، گفت: این مال شما است و این هدایایی است که به من داده شد است. پیامبر اکرم (ص) برفراز منبر قرار گرفت و پس از حمد و ثنای خداو فرمود: «چرا عاملی را [برای گردآوری زکات] می فرستم، [پس از بازگشت می گوید: این مال شما و این هدایایی است که به من داده شده است؟ چرا در خا پدرش (یا خانهٔ مادرش) ننشست تا ببیند آیا به او هدیه می دهند یا خیر؟ سوگند آن که جان محمد(ص) در دست او است، هرکس از شما این گونه چیزی بگیر روز قیامت در حالی که همان چیز به گردنش آویخته است، محشور خواهد شد همراه با شتری که بانگ می زند، یا گاوی که صدا می کند و یا گوسفندی که بانگ می زند. سپس حضرت دستانش را بالا برد تا آن که سپیدی زیر بغلش را دیدیم دو مرتبه فرمود: پروردگارا آیا پیغامت را رساندم؟»

تعلیل نبوی روشن است، این هدایا به خاطر خود آن شخص و یا پیوندی که هدیه دهندگان داشته و یا همسایهٔ آنان بوده است، داده نشده است و صرفاً به خاط منصب و مقامش و با این انگیزه که «شاید به دردمان بخورد...» به او داده شد است و همین یکی از درهای فساد و راه های انحراف است که به تدریج گشوده پیموده می شود تا آن که کار به جای باریک می کشد و شنیدن کی بود مانند دیدن وای به زمانی که شنیدن و دیدن هر دو جمع شوند!

در همین مورد است که ابن القیم می گوید: «دادن هدیه به والی، قاضی شفیع ممنوع است و این هدیه دادن، اصل فساد عالم است و سپردن کاری به اهل. این حکم از آن رو تشریع شده که دادن هدیه به کسی که هدیه دادن به ا مرسوم نبوده، وسیله ای برای رسیدن به خواستهٔ خود است و دوست داشتن چیزی، آدمی را کور و کر می کند و برای جبران محبتش هوس برآورد خواسته اش در دل هدیه گیرنده راه می یابد». [1]

---

۱ـ اعلام الموقعین، ج۳، ص۱۴۲.

مذهب مالکی بر این اساس پیش رفته است؛ همان گونه که عمر پیش تر با
ـاست داهیانه اش این اساس را پذیرفته و در سد ذرایع فساد و بستن راه های
ـراف و ریشه کنی مقاصد فاسد برای حفظ مقاصد شرعی و مصالح مشروع
ـشیده بود تا آن جا که مالک ـ همان طور که شاطبی می گوید ـ قاعدهٔ سد ذرایع را
ـیشتر ابواب فقه حاکم کرده بود[1] و استاد محمد هشام البرهانی ـ صاحب بحث
ـع در موضوع سد ذرایع ـ بر این مطلب تأکید می کند و می گوید: «سد ذرایع از
ـول مهم استنباط فقهی مالکیان است و هیچ یک از مذاهب فقهی چهارگانهٔ
ـروف ـ و دیگر مذاهب غیر معروف ـ به اندازهٔ مذهب مالکی به این قاعده
ـاخته اند. لذا عمل به اصل مصلحت مرسله، اصلی مستقل از اصول تشریع از
ـ مالک بوده است و سد ذرایع جز اجرای عملی اصل مصلحت مرسله نیست.
ـین رو آن را از اصول خود دانسته و در استنباطات خود در همهٔ ابواب فقه و در
ـتر مسائل عملی به کار گرفته اند و در آن مبالغه ورزیده اند تا حدی که برخی از
ـیهان، سد ذرایع را از ویژگی های مذهب پیشوای دارالهجره [مدینه]
ـسته اند».[2]

شاید مالک و مالکیان، سد ذرایع را بیشتر در ابواب بیع، حدود و نکاح به کار
ـه باشند. در زمینهٔ بیع، مالکیان ـ و همچنین حنبلیان ـ داد و ستدهایی را که
ـن قصد فاسدی مخالف قصد شارع وجود دارد، مانند بیع عینه که به مفسدهٔ
منجر می شود، فروش انگور به کسی که می خواهد از آن شراب بسازد،
ـوش اسلحه به دشمنان اسلام یا فتنه جویان و فروش زمین را برای آن که
ـن، کلیسا احداث کنند، باطل دانسته اند؛ زیرا همهٔ این داد و ستدها به مفاسد
ـان های آشکار منجر می شود؛ لیکن حنفیان و شافعیان میان صحت عقد

---

۱. موافقات، ج۴، ص۱۹۸.
۲. سدالذرائع فی الشریعة الاسلامیة، ص۶۱۵.

و فساد قصد، تفاوت قائل شده اند و عقد را تا هنگامی که دارای شرط ه
ظاهری باشد، صحیح می دانند و قصد و قضاوت دربارهٔ آن را هم به خ
وا می گذارند.

از مثال های بیع عینه، آن است که کسی کالایی را به نسیه به [مثلاً] ده در
بفروشد و سپس آن را نقداً به پنج درهم بخرد. قاضی ابوبکربن العربی ـ پس
تأیید حرمت این نوع بیع ـ می گوید: «اگر گفته شود: این نوع بیع از ترس قص
[ربا] حرام شده و تو قصد او را نمی دانی، خواهیم گفت: این نکتهٔ مسأله و
بزرگ آن است؛ یعنی از آن جا که این مسأله، هراسناك بوده است، ریشهٔ آن کند
به دلیل عدم امکان فهمیدن قصد در آن، صورت آن حرام شده است و هنگامی
شریعت، احکام را به اسبابی باطنی منوط می کند، ظاهر را جای آن می نهد؛ ما
مشقت در سفر که ترخیص بر آن معلق شده و چون مشقت قابل ضبط نیس
حکم به صورت سفر منوط شده است».[1]

از دیگر احکام مبتنی بر سد ذرایع، آن است که مالکیان ـ با تکیه بر اجت
عمربن خطاب ـ ازدواج با زنی را که عده اش به پایان نرسیده، موجب حرمت اب
میان آن دو می دانند:

*«اگر دخولی صورت گرفته و تمتعی حاصل شده باشد، در حالی که عده هنو
پایان نرسیده است، به دلیل نص عمربن خطاب در این مورد، بی آن که نیاز به
حاکم در آن باشد، حرمت ابدی حاصل است و این حکم، میان مالکیان معرو
متداول است، و اگر تنها عقد در زمان عده باشد و دخول و تمتع پس از پایان
باشد، سخن عمر در این مورد تاب احتمال دیگر را دارد و فتوای مالک در آن
دو روایت مشهور دوگانه است»*[2]

---

ـ عارضة الاحوذی، ج۵، ص۲۰۱.
۲ـ الموطأ، ج۲، ص۵۷۳.

علی رغم این رویکرد محکم در مذهب مالکی ـ برای بستن در فساد و منع از بک شمردن احکام شرع ـ در صورتی که دخول تنها پس از پایان عده باشد و ـروورتی میان زوجین و مربوط به آن ها و یا مربوط به جنینی یا فرزندی از آن ها ئـد، مفتی ابوسعیدبن لبّ، حکم به حلیت این ازدواج داده است و این فتوایی ضیف در این مذهب است و صورت دیگری از جلوه های نظر مصلحت گرایانه، مذهب مالکی است که مستند به یکی از قواعد این مذهب به نام مراعات خلاف ـت. این مفتی برای رعایت مصلحت مذکور در فوق و مراعات این نکته که مهور عالمان مذاهب دیگر به این حکم فتوا داده اند، آن را می پذیرد و به آن فتوا ی دهد.[1]

از این پیشوای مذهب، درباره مسألهٔ مردی که دختر ده سالهٔ خود را که تحت ضانت همسر مطلقهٔ خود است، شوهر می دهد تا حضانت آن زن و نفقهٔ واجب خود را ساقط کند، پرسیدند، پاسخ داد: «حضانت مادر و نفقهٔ واجب بر پدر ساقط نمی شود، مگر با دخول شوهر به آن دختر در حالی که رشد کافی برای یزش را داشته باشد و به صرف عقد نکاح دختر، حضانت و نفقه ساقط ی شود، و نباید دختری را که هنوز رشد کافی برای آمیزش ندارد، در اختیار ج بگذارند؛ زیرا این کار برایش زیان آور و حیله ای برای اسقاط حق حضانت ادر است و دختر را از مادرش جدا نمی کنند مگر به سبب ازدواج، آن هم در ورتی که رشد کافی برای آمیزش داشته باشد».[2]

مستند این حکم در اجتهاد مالک ـ و اهل مدینه و پیش از آنان صحابه ـ ذریعه و منع از زیان زدن به زوجه، یعنی رعایت مصلحت و حق اوست.

برخی از فقیهان مذهب مالکی، دربارهٔ مردی که زنی را می دزدد و با او زنا

---

الونشریسی، المعیار، ج۲، ص۱۹۹ و ۲۰۰. از فتوای شیخ ابوسعدبن لب، مفتی غرناطه و شیخ الشیوخ روزگار خود (متوفای ۷۸۲).

المعیار، ج۳، ص۱۹۵ و ۱۹۶.

کـرده سپس از او درخـواست ازدواج می کند، فـتـوا به حـرمت ابدی مـیـان آن د
داده اند. شیخ العلمی می گـوید: «این فتـوا فقط برای رعـایت قـاعـدهٔ جاری د
سـد ذرایع و کندن ریشـهٔ فـسـاد است، قـاعـده ای کـه از اصـول مـذهب مـالک
است». [1]

شگفت آن که فتوای مشهور در مـذهب مالکی در این مسأله بر خلاف فتوا
فوق است، حال آن کـه این حالت از حالت کسی کـه با زنی در عده ازدواج می ک
و پیش از پایان عـده دخـول می کند، سـزاوارتـر به حـرمت ابدی است؛ لذا نظر گـ
فـقیـهـانی کـه فتـوا به حـرمت ابدی حـالت فـرار و زنا داده اند، از اصـحـاب فـتـوا
مشهور، با اصول مذهب موافق تر است.

در باب مـجازات هـا ـ که بدان نزدیک شـده ایم ـ مـذهب مـالکی سختگیـرتر
سایر مذاهب است و بیش لز دیگران دست را برای مجازات باز گذاشته است و
بستن راه نفـوذ مفسدان و متـجاوزان پیگیـرتر است، تا آن جـا که الونشـریسی گف
است: «سـخت گیـری بر ستمگران و متـجاسـران اهل فسـاد و تجاوز، بزرگـراه
شناختـه در شرع و قـواعد مـذهب است و موارد آن در مذهـب مالکی کم نیست
برخی از بسـیـار را در مـتنی کـه در این زمـینه نوشـتـه ام، آورده ام». [2] نوشـتـار و
اشاره ای است به دائرةالمعارف گـونه ای که در آن فتواهای مـالکیان را در این زم
گردآورده و آن را «المعیار» نامیده است.

مـهم ترین مقـصـود مذهب مـالکی از سخـت گیـری در مجـازات، بازداشتن
فساد و کندن ریشه های آن تا حد ممکن است.

گمان ندارم در این مورد ـ به خـصـوص ـ نیازمند ارائهٔ مثال و آوردن شاهد باش
و هرگـاه خـواننده در احکام حـدود، قـصـاص، تعزیرات و تنبیـهـات شـرعی تأم

---

۱ـ نوازل العلمی، ج۲، ص۹۲.
۲ـ المعیار، ج۱۲، ص۲۵.

، این مطلب را آشکار و ویژگی مذهب مالکی را در این زمینه هویدا خواهد . هرچند دوست دارم ـ از سر یادآوری هم که شده ـ این نکته را روشن سازم که کرد مذهب مالکی در این زمینه نیز به فقه عمر و سیاست و قضاوت هایش باز گردد. او به سخت گیری بر فاسدان، منحرفان و ستمگران شهره و به ت یازی در گسترش کیفرها و تعزیرات نامور بود.

## رعایت مقاصد مکلّفان

این اصل تداخل بسیاری با اصل پیشین، یعنی سد ذرایع دارد، لیکن از آن تر و گسترده تر است. در حالی که در سد ذرایع، قصد فاسد مورد نظر بود ـ و هم نبود ـ در این اصل عموماً مقاصد مکلفان و اثر آن در رفتار و معاملاتشان د نظر است.

هرچند قاعدهٔ «ارزش هرچیزی به نیت آن است»، در همهٔ مذاهب فقهی از ده های اصلی به شمار می رود و حتی «مجلة الاحکام العدلیة» قواعد نود و نه گانهٔ درا با این قاعده آغازیده و آن گاه فرزند این قاعده را بیان کرده است و گفته ت: «در عقدها توجه به مقاصد و معانی است نه الفاظ و مبانی» با این حال، هب مالکی ـ همان گونه که ان شاء الله به زودی روشن خواهد شد ـ طلایه دار ر مذاهب در رعایت مقاصد مکلفان و بنای احکام بر آن است.

اما ارتباط میان رعایت مقاصد مکلفان با رعایت مقاصد شارع، در دو امر ه گر می شود، نخست آن که این دو از یک آبشخور سیراب می شوند و از یک چشمه نشأت می گیرند و آن هم رعایت مقاصد و اکتفا نکردن به ظاهر و ورت و شکل است؛ چون که هر کسی این اصل را دربارهٔ شارع و احکام آن رد، ناگزیر آن را در مورد رفتار و عقود مردم هم خواهد پذیرفت و هرکس در یک کوتاهی کند، در آن نیز کوتاهی خواهد کرد. پس دیدگاه و روش یکی ت. دوم مطلبی است از امام شاطبی که در آن، ارتباط میان مقاصد مکلف و

مقاصد شارع، به خوبی آشکار می شود و آن را ـ ان شاء الله ـ در جای خو
خواهم آورد.

باز گردیم به رعایت مقاصد مکلفان در مذهب مالکی و ابتکارات این مذه
در آن. اندکی پیش تر گذشت که مالکیان بیع و نکاحی را که قصد فاسدی در
آن باشد، باطل می شمارند و این حکم صرفاً گوشه ای از یک اصل کلی است و
ارزیابی عقود بر اساس مقاصد و نیت عاقدان است. ابن تیمیه در این مو
می گوید: «اما در عقود، برخی الفاظ و تعاقب ایجاب و قبول و مانند آن را واج
دانسته اند. اهل مدینه، مرجع در عقود را عرف و عادت مردم می دانند. بنابر
هرچه را مردم بیع بدانند، بیع و آنچه را هبه بدانند، هبه است که این مطلب
کتاب و سنت و عدالت همانندتر است».[1]

از مثال های فقهی در این مورد، چیزی است که به «بیع معاطات» معرو
شده و شامل بسیاری از داد و ستدهای خُرد و رایج میان مردم است و در
هریک از خریداران و فروشندگان بدون ایجاب و قبول و گاه بی هیچ سخ
یا با سخنی که فاقد شرط های عقد صحیح است، به معاطات اکتفا می کنند؛ یع
این یک، ثمن می دهد و آن یک، متقابلاً کالا را می دهد. دربارهٔ درستی
نادرستی این نوع داد و ستد ـ که امروزه فراوان و دایرهٔ شمول آن گسترده ش
است ـ سه نظر است:[2]

**۱ ـ ظاهریان، شافعیان و شیعه**[3]، آن را به دلیل نبود ایجاب و قبول که نش
رضایت طرفین باشد، باطل می دانند.

**۲ ـ حنفیان و حنبلیان**، آن را به شرط آن که ثمن معین و معلوم باشد و هیچ

---

۱ـ مجموع الفتاوی، ج ۲۰، ص ۳۴۵.

۲ـ نقل با تلخیص از: «الفقه الاسلامی و ادلته»، دکتر وهبه الزحیلی، ج۴، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

۳ـ این نسبت خطاست و شیعه معاطات را باطل نمی داند، بلکه سخن در معنا و مفاد آن است که م
اباحهٔ تصرف است یا لزوم. م

ز طرفین به آنچه منافی عقد باشد، تصریح نکرده باشد، صحیح می دانند.

۳ـ مالکیان آن را مطلقاً صحیح می دانند، به گونه ای که «عقد با عمل یا تعاطی در صورتی که دلالت آشکاری بر رضایت داشته باشد- منعقد می شود، چه میان مردم متداول باشد و چه نباشد. این نظر از نظر پیشین بازتر و برای مردم آسان تر است. بنابر این هرچه بر بیع یا اجاره یا شرکت یا وکالت و دیگر عقود ـ به استثنای عقد نکاح ـ دلالت کند، با آن عقد منعقد می شود؛ زیرا معیار، وجود نشانه ای بر ارادهٔ متعاقدان بر انشای عقد و ابرام آن و رضایت به آن است».[1]

دکتر الزحیلی در کتابش «نظریةالضرورة الشرعیة» نظر شافعیان را دربارهٔ این عقدها این گونه ارزیابی می کند: «به حق باید گفت: این نظری است سطحی». (ص ۷۰).

از امام شاطبی دربارهٔ این نوع عقد پرسیدند، پاسخ داد: «مذهب مالک عدم اعتبار لفظ در عقود است».[2]

ابن العربی ـ پیش از شاطبی ـ بر این اصل مالکی تأکید می کند و می گوید: «احکام به الفاظ تعلق نمی گیرد، مگر آن که بر موضوعات اصلی آن در مقاصد مورد نظر وارد شود و اگر این الفاظ در غیر مقاصد مورد نظر آشکار شود، مقاصد احکام بدان تعلق نخواهد گرفت. آیا نمی بینید که خرید و فروش لفظ و معنایشان معلوم است ودر عین حال، خداوند می فرماید: «**ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنه**؛ خداوند در برابر بهشت از مؤمنان جانها و اموالشان را خریداری کرد».[3]

بنابر این هر جا مقاصد روشن باشد، پذیرفته و به مقتضای آن عمل می شود و لفظ اهمیتی ندارد و هر جا لفظ ثابت و مردد میان دو معنا یا بیشتر باشد، بر معنای

---

۱ـ پیشین، ج۴، ص۱۰۰.
۲ـ الونشریسی، المعیار، ج۶، ص۷۱.
۳ـ احکام القرآن، ج۳، ص۱۵۰۰.

موافق مقصود حمل می شود. مثالی از این باب از ابن العربی است که در مورد واژهٔ «اولاد» در «یوصیکم الله فی اولادکم»[۱] بحث می کند و می پرسد: آیا نوادگان نیز مشمول اولاد می شوند و اگر فرضاً کسی ملکی را بر فرزندان خود وقف کند، این وقف به نوادگان او نیز منتقل می شود؟ و اگر کسی بخشی از اموال خود را به فرزندان خود هدیه کند، مخصوص فرزندان حقیقی اش خواهد بود یا به فرزندان آنان نیز خواهد رسید؟

خود با ارجاع این دو پرسش به مقاصد آن ها چنین پاسخ می دهد: «سخن مردم، غرض مند و با مقصد است. مقصود از وقف، استمرار و ادامهٔ منفعت است که شامل نوادگان هم می شود؛ اما مقصود از هدیه، تملیک است، بنابر این اختصاص به فرزندان حقیقی دارد و نسل بعدی مشمول آن نمی شود، مگر آن که دلیلی در میان باشد».[۲]

از جمله ابواب فقهی که مالکیان در آن، مقاصد و نیت ها را حاکم ساخته اند، باب قسم و انواع التزامات است و از نمونه های آن، سؤالی است که از قاضی فقیه، ابوالولید ابن رشد می کنند: «زن امیر شهری پس از فوت شوهرش بشدّت سوگند می خورد که دیگر در دارالإماره زندگی نکند و اگر عهد خود را بشکند چنین و چنان کند. سپس امیر جدید شهر با او ازدواج و او را ناچار به سکونت در همان دارالاماره می کند. تکلیف این زن چیست؟ قاضی پاسخ داد: «این زن با بازگشت به دارالامارهٔ آن شهر همراه با شوهرش سوگند خود را نشکسته است؛ زیرا ظاهراً آن زن از بازگشت به دارالاماره جز به عنوان بانوی آن جا و وضعیتی که با شوهر متوفای خود داشته، کراهت داشته است. بنابر این، در رجوعش به دارالاماره به حالتی که با شوهر متوفای خود داشته، مسأله ای نیست؛

---

۱ـ نساء(۴) آیه۱۱.

۲ـ احکام القرآن، ج۱، ص۳۳۴.

یرا بر آن سوگند نخورده بوده است.

نظر من نیز چنین است و بدان فتوا می‌دهم و بدان پایبندم؛ زیرا سوگندها بر مینه خود و معانی مفهوم از قصد سوگند خور حمل می‌شود نه بر مقتضای لغوی فاظ و این اصل مذهب مالک است».

آن گاه فتوای خود را با نظایر آن از فتوای مالک و شاگردش ابن القاسم تأیید ی کند و می‌گوید: «اهل عراق مخالف این فتوا هستند و در این مورد به دلیل آنچه زبان سوگند خورنده آمده، او را سوگند شکن می‌دانند و در این میان برای نیت زمینه و یا معنا اعتباری قائل نیستند، و این خطایی آشکار در فتواست؛ زیرا حکام، متعلق به معنای معتبر الفاظی است که از آن مفهوم می‌شود نه ظواهر آن و گر در هر جایی از ظواهر ـ نه معانی مفهوم از الفاظ ـ پیروی شود، اسلام به کفر و ین به بازیچه تبدیل می‌شود».[1]

آن گاه برای فرجام شوم تمسک به ظواهر و بی توجهی به مقاصد، مثالی از رآن مجید نقل می‌کند؛ مانند «فاعبدوا ماشئتم من دونه؛ هر چه جز او را می‌خواهید رستید.»[2] که اگر آن را بر ظاهرش حمل کنیم، به کفر و شرك منجر می‌شود؛ لی مقصود آیه، نهی از کفر و تهدید است. سپس نظایر دیگری برای این آیهٔ ریمه نقل می‌کند.

نذر نیز مانند سوگند است و با لفظ خالی از قصد صحیح به عهدهٔ شخص ی‌آید. ابن حبیب در این مورد ماجرایی نقل می‌کند: شتر اعرابی گریخت و رابی بدو گفت: تو «بدنه»؛ یعنی هدیهٔ خانهٔ خدا هستی. سپس حکم مسأله را از الک پرسید. مالک برای آن که قبل از وفای به نذر، کاملاً از قصد او مطمئن شد، پرسید: آیا با این کار می‌خواستی آن را تنبیه کنی؟ پاسخ داد: آری. مالک

---

. المعیار، ج۲، ص۶۶.
. زمر(۳۹) آیه ۱۵.

گفت: نذری بر عهدهٔ تو نیست. اعرابی گفت: ای انس! مرا راهنمایی کردی.

ابن رشد بر این فتوای مالک چنین نظر می دهد: «مالک خارج ساختن آن شتر از اموال اعرابی را واجب ندانست؛ زیرا قصد او چنین نبود و فقط می خواست آن را تنبیه کند نه آن که، قربةً الی الله، آن را از اموال خود بیرون کند و این فتوا به دلیل گفتهٔ پیامبر اکرم(ص) که ارزش اعمال به نیت ها است، ظاهرتر است».[۱]

بر خلاف حنفیان و شافعیان که نکاح محلِّل را صحیح می دانند، مالکیان با رعایت قصد مکلفان آن را باطل دانسته اند؛ زیرا قصد در نکاح محلِّل، قصدی است فاسد و از مقاصد نکاح صحیح به شمار نمی رود. ابن تیمیه می گوید: «اما در باب نکاح ها، بی شک مذهب اهل مدینه در باطل دانستن نکاح محلل و نکاح شغار به پیروی از سنت، نزدیک تر از مذهب اهل عراق است که آن را باطل نمی دانند؛ زیرا ثابت شده است که پیامبر اکرم (ص) محلِّل و آن را که تحلیل برایش صورت می گیرد، لعن کرده است و ثابت شده است که اصحاب حضرت مانند علی(ع)، ابن مسعود، ابن عباس، عمر و عثمان، از «تحلیل» نهی کرده اند و هیچ یک بدان رخصت نداده اند و این موافق اصول اهل مدینه است؛ زیرا از جمله اصول آنان است که قصد در عقد معتبر است».[۲]

از جمله فتواهای مالک که در آن، رعایت قصد مکلف در افعالش شده فتوایی است که در باب قصاص قتل در «الموطأ» آمده است: «مالک دربارهٔ مردی که مردی را نگه داشت تا شخص ثالثی او را بزند و در جا بکشد، گفته است: اگر او را نگه داشته بود، در حالی که می دانست این یک می خواهد بکُشدش، هر دو به قصاص مقتول، کشته می شوند و اگر او را نگه داشته بود

---

۱ـ المعیار، ج۲، ص۱۰۰، از فتوای ابوسعیدبن لب.

۲ـ مجموع الفتاوی، ج۲۰، ص۳۷۷ و ۳۷۸.

تصور که شخص ثالث می خواهد او را ـ همان طور که مردم یکدیگر را
زنند ـ بزند و قصد کشتن او را نداشت، تنها قاتل کشته می شود و نگه دارنده را
ت کیفر می دهند و او را یک سال زندانی می کنند؛ زیرا مقتول را نگه داشته
، اما محکوم به قتل نمی شود».

باز بر این نکته تأکید کنم که توجه به مقاصد مکلفان در گفتار و کردارشان و
ا نکردن به ظواهر آن ها شیوهٔ عمر و جمهور صحابه است. مالک در «الموطأ»
د نقل می کند که: «دو مرد در زمان عمربن خطاب به یکدیگر ناسزا گفتند،
از آنان به دیگری گفت: به خدا قسم، نه پدرم زناکار است و نه مادرم. عمر
ین باره مشورت کرد، یکی گفت: این شخص، پدر و مادر خود را ستوده
ت؛ اما دیگران گفتند: پدر و مادرش را می توانست به شکل دیگری بستاید. به
مان باید او را حد بزنی». عمر نیز او را هشتاد تازیانه زد.

مالک می گوید: جز در مورد نفی ولد یا قذف یا تعریض [که گوینده اش با آن
د نفی یا قذف را داشته] از نظر ما حکم حد نیست و هر کس چنین گوید، حد
لور کامل بر او جاری می شود».[1]

این متن، همهٔ آنچه را که کوشیدم در این فصل بیان کنم، در خود دارد:

ـ مالک بر اساس مذهبی مستقر فتوا می دهد: «از نظر ما».

ـ مذهب مالکی طبق احتیاط و سدذرایع عمل می کند.

ـ مذهب مالکی به مقاصد گفتار و کردار توجه دارد و به ظاهر آن ها اکتفا
ی کند.

ـ این مذهب از عمر و افعالش یاری می گیرد.

ـ عمر به نظر صحابهٔ اهل شورا مراجعه و عمل می کرد.

ـ مردم در برخورد با مسائل در دو مرحله یا مرتبه قرار دارند: گروهی به ظاهر

---

لموطأ، ج۲، ص۸۲۹ ـ ۸۳۰. باب الحد فی القذف والنفی والتعریض.

کردار و گفتار اکتفا می کنند: «یکی گفت ...»، و گروهی که به باطن نفوذ می کـ
و به مقاصد دست می یابند: «اما دیگران گفتند ...». این مسأله دربارهٔ صحابه
چون دیگر مردمان وجود دارد؛ لیکن عمر و جمهور صحابه از گروه دوم هستـ
جز یک تن ـ هرچند صحابی بود ـ در مرتبهٔ اول توقف نکردند.

فقیه بزرگ مالکی، ابوعبدالله المقری برخی ویژگی های توجه مذهب مالـ
به مقاصد را به شکل قواعدی در آورده و آن ها را در کتاب سترگ خود، «قوا
الفقه»[1] ضبط کرده است که از جمله، این قاعده ها را می توان نام برد:

ـ قاعدهٔ ۲۹۶: «از دیگر اصول مالکیان، رفتار بر ضد مقصود فاسد است
مانند محروم ساختن قاتل از میراث و ارث بردن زن مطلقهٔ به طلاق بائن از شو
در مرض مخوف ...».

قاعدهٔ ۷۲۳: «هرچه با قصد مبالغه یا کنایه گفته شود، ملاك در آن معنا
لفظ آن ـ است».

ـ قاعدهٔ ۱۰۸۲: «از نظر مالکیان ـ برخلاف پیشوایان دیگر مذاهب ـ زبان ـ
همسنگ زبان قال است».

پس از این مطالب، برآنم که استاد عبدالله الداوودی هنگام اظهار نظر درب
مالک با این عبارات: «مالک عالمی جلیل القدر، پیشوایی در حدیث و رهبری
رهبری اش در اجتهاد و نظر، مشهود بود، فقیه اسلام است که بر فقیه
روزگارش و پس از خود بر اثر تابش نور معرفت و دریافتن مقاصد و حکمت ه
شریعت، پیشی جست»[2]، تنها قصد یاری حمایت و پشتبانی از او را نداشـ
است؛ اما به یک شرط و آن هم توجه به مطلبی است که پیش تر دربارهٔ حقیقـ
مذهب مالک گفتم.

---

۱ـ دکتر الدردابی آن را به عنوان رسالهٔ دکترای خود در دارالحدیث الحسنیة در رباط تحقیق کرده است
۲ـ از مقاله اش که (با عنوان «اصول المذهب المالکی، الاجماع، عمل اهل المدینه» در شماره ها
و ۶ مجلهٔ الفقه المالکی و التراث القضائی در مغرب به چاپ رسیده است.

## بخش دوم

# شاطبی و نظریه اش

فصل اوّل: آشنایی کلی با شاطبی

فصل دوم: بررسی نظریه

فصل سوم: ابعاد نظریه

ل اوّل

# آشنایی با شاطبی

شاید مفصل ترین زندگی نامهٔ شاطبی ـ که تا کنون منتشر شده است ـ همان
ن که استاد محمد ابو الاجفان فراهم آورده و در آغاز دو کتاب «الافادات و
شادات» نوشتهٔ شاطبی و «فتاوی الامام الشاطبی» که خود، آن را جمع و
یق کرده است، افزوده است.[1]

استاد ابوالاجفان نهایت کوشش خود را در شناسایی و معرفی منابع و مراجعی
ربارهٔ زندگی او نوشته شده و یا از او ـ کم یا بسیار ـ سخن گفته است، به کار
و آن ها را طی لیستی معرفی کرده است.[2]

به نظر استاد ابوالاجفان مهم ترین زندگی نامه نویسان شاطبی، شاگردش ابو
الله المجاری در «برنامج المجاری» که ابوالاجفان آن را تحقیق کرده است و
مد بابا التنبکتی در کتاب هایش «نیل الابتهاج» و «کفایة المحتاج» به شمار
روند.

---

ن آشنایی مقدماتی، به موضوع مقاصد از نظر شاطبی نمی پردازد؛ زیرا این موضوع، خود در
صل های آینده بحث می شود.

اوی الامام الشاطبی، ص۲۲ و ۲۳.

در این فصل چندان به اطلاعات شناخته شده دربارهٔ شاطبی ـ به
پس از آن که استاد ابوالاجفان آن‌ها را جمع و آسان یاب کرده است ـ نخو
پرداخت و فقط مهم‌ترین آن‌ها را گذرا خواهم آورد و سپس به اطلاع
ناشناخته یا نانوشته خواهم پرداخت تا این کوشش، فایده و افزونی خود را دا
باشد.

آشنایی با شاطبی طی سه قسمت به شرح زیر صورت خواهد بست:

۱ ـ خلاصهٔ زندگی شاطبی.

۲ ـ شاطبی از زبان خودش.

۳ ـ مکاتبات شاطبی.

## ۱ ـ خلاصهٔ زندگی شاطبی

ابواسحاق، ابراهیم بن موسی بن محمد لخمی غرناطی، معروف به شاطبی
القابی چون: امام، علامه، محقق، پیشوا، حافظ، بزرگوار، مجتهد و...
القاب بسیار دیگری از این قبیل، شناخته شده است.

زندگی نامه نویسان متأخر، چون شیخ مخلوف[2] و استاد حجوی
دیگران ـ به شرحی که خواهد آمد ـ نیز او را این گونه وصف می کنند.

دربارهٔ زادگاهش ـ که مهم‌تر است ـ استاد ابوالاجفان، شاید به دلیل نبو
اطلاعات لازم، سخنی نمی گوید و به این مطلب اکتفا می کند که: «شاطبی
غرناطه رشد کرد و بالید».[4]

آنچه مرا به پرسش از زادگاهش واداشت، نام مشهورش «شاطبی» که منسو

---

۱ـ نیل الابتهاج بتطریز الدیباج، احمد التنبکتی السودانی، ص۴۶.
۲ـ شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة، ص۲۳۱.
۳ـ الفکر السامی فی تاریخ الفقه الاسلامی، ج۴، ص۲۴۸.
۴ـ فتاوی الامام الشاطبی، ص۳۲.

اطبه[1] است، بود. چرا بدان جا منسوب گشت؟

در هر حال ـ ظاهراً ـ شاطبی در غرناطه زاده شد و در آن جا رشد کرد و همهٔ ی خود را در آن شهر سپری کرد. مطلب اخیر قطعی است و هیچ سفری حتی های علمی علما و حتی سفر حج نیز برایش جایی ثبت نشده است.

**ان شاطبی**

ستاد ابوالاجفان میان استادان شاطبی که اهل غرناطه بوده اند و آنان که ان این شهر بوده اند، تفکیک کرده است؛ تفکیکی که از جهاتی فایده هایی از جهتی مطمئن می شویم شاطبی خارج از غرناطه تحصیل نکرده است و از ، متوجه آبشخور علوم شاطبی ـ علاوه بر غرناطه ـ می شویم.

ز استادان غرناطی شاطبی، این کسان را می توان نام برد:

ـ **ابن الفخار البیری**: التنبکتی او را «پیشوایی که بر ادبیات عرب به بی نظیری مسلط بود» معرفی می کند و می نویسد که شاطبی تا زمان مرگ ادش ملازم او بود[2] و قرآن کریم را هفت مرتبه با هفت قرائت بر دست اند.[3]

ـ **ابو جعفر الشقوری**: نحوی و فقیه عالم به فرائض و مواریث بود.

ـ **ابو سعیدبن لب**: مفتی، خطیب و مدرس نامور غرناطه بود و شاطبی با او ف نظرهای مشهوری داشت که برخی از آن ها را ذکر خواهیم کرد.

ـ **ابوعبدالله البلنسی** که مفسر و نحوی بود.

---

به «Sativa» در جنوب غربی والنسیا و نزدیک دریای مدیترانه واقع شده است و در دوران مت اسلامی آبادان و شکوفا بود. عده ای از عالمان شاطبی بدان جا منسوبند، اگر چه شاطبی نظرمان مشهورتر از آنان است.

لابتهاج، ص۴۷.

ج المجاری، ص۱۱۹ (نقل از مقدمهٔ ابوالاجفان بر فتاوی الامام الشاطبی، ص۳۴).

از استادان شاطبی که میهمان غرناطه بودند، می توان این کسان را نام برد:

۱ ـ ابوعبدالله، شریف تلمسانی، پیشوای به حق و عالم ترین کسان روز خود[۱] و نویسندهٔ کتاب «مفتاح الوصول الی بناء الفروع علی الاصول» بود.

۲ ـ ابوعبدالله المقری (که او نیز تلمسانی است) نویسندهٔ کتاب گرانقدر «قو الفقه»[۲] و جز آن بود.

۳ ـ ابوالقاسم السبتی: التنبکتی او را به عنوان پیشوای علوم زبانی وصف است.[۳]

۴ ـ ابو علی الزواوی: در بجایه و تلمسان تحصیل کرد و در علم اصول ا شاطبی بود. شاطبی خود می گوید[۴]: «استاد اصولی ما ابوعلی الزو می گوید» و در جای دیگری می گوید: «استاد و شیخ عالم ما ابوعلی الزواو هنگام خواندن کتاب فرعی ابن حاجب نزدش برایمان مثال زد...»[۵] اس ابوالاجفان از «برنامج المجاری» (ص۱۱۹) نقل می کند که شاطبی کـ «المختصر الاصولی» ابن حاجب را نیز نزد استادش ابوعلی خوانده است[۶].

۵ ـ ابن مرزوق خطیب (جد) که او نیز تلمسانی است و الونشریسی «مالک» زمان و مکان خود معرفی می کند[۷] و در جای دیگر، او را با لقب الاسلام نام می برد.[۸] شاطبی «الموطأ» مالک و صحیح بخاری را با قـ

---

۱ـ نیل الابتهاج، ص۴۷.
۲ـ دکتر محمد الدردابی آن را به عنوان رسالهٔ دکترای خود در دارالحدیث الحسنیة در رباط تحقیـ است.
۳ـ نیل الابتهاج، ص۴۷.
۴ـ الافادات والانشادات، ص۱۶۳.
۵ـ پیشین، ص۱۶۹.
۶ـ پیشین، ص۲۳.
۷ـ المعیار، ج۶، ص۵۷۲.
۸ـ پیشین، ج۷، ص۳۱۷.

وعبدالله الحفار از او استماع کرد.[۱]

همچنین در کتاب «الافادات و الانشادات» شاطبی، می توان نام استادان یگری را که از ایشان یاد یا روایت می کند، یافت.

**اگردان شاطبی**

التنبکتی سه تن از آنان را به شرح زیر نام می برد:[۲]

۱ ـ ابو یحیی بن عاصم، علامهٔ شهید در میدان جنگ[۳] که به عنوان «یارغار واسحاق شاطبی و وارث طریقت او» شناخته شده است.[۴]

۲ ـ قاضی فقیه ابوبکربن عاصم، برادر یحیی و سراینده منظومهٔ فقهی معروفی با م «تحفة الحکام».

۳ ـ شیخ فقیه ابوعبدالله البیانی.

استاد ابوالاجفان[۵] به این سه تن، دو شاگرد دیگر می افزاید که عبارتند از:

ـ ابوجعفر القصار، که می گویند شاطبی به هنگام تألیف کتاب «الموافقات» خی مسائل آن را با او در میان می گذاشت و مباحثه می کرد و آن گاه آن ها را ی نوشت.

ـ ابو عبدالله المجاری که ذکر او در آغاز این فصل گذشت.

**شته های شاطبی**

**ب) آثار چاپ شده:**

۱ ـ الموافقات: بی شک مهم ترین اثر به جای ماندهٔ شاطبی کتاب معروف او

---

. فتاوی الامام الشاطبی، ص۳۷.
. نیل الابتهاج، ص۴۹.
. دربارهٔ زندگی و ماجرای شهادتش، ر.ک: نیل الابتهاج، ص۲۸۵.
. پیشین، ص۲۸۵ به بعد.
. فتاوی الامام الشاطبی، ص۴۱.

«الموافقات»[1] است. خود در مقدمهٔ کتاب می گوید: در آغاز، عنوان کتاب را ب
دلیل اشتمال آن بر اسرار تکلیفی متعلق به این شریعت حنیف «التعریف باسرا
التکلیف» نهاده بود؛ لیکن بر اثر رؤیایی که یکی از بزرگان و پیران مورد احترا
شاطبی دیده بود، عنوان را به «الموافقات» تغییر داد.[2] شاطبی خود، کتاب را د
پنج بخش به شرح زیر آورده است:

ـ بخش اول: دربارهٔ مقدماتی که تمهید مقصود بدان ها نیازمند است.

ـ بخش دوم[3]: دربارهٔ احکام وضعی و تکلیفی و متعلقات آن از جهت تصو
آن و حکم به ـ یابر ـ آن.

ـ بخش سوم: دربارهٔ مقاصد شرعی و احکام آن.

ـ بخش چهارم: دربارهٔ حصر ادلهٔ شرعی و بیان اجمالی و تفصیلی آنچ
بدان ها اضافه می شود و بیان مآخذ آن ها و شیوهٔ حکم به وسیلهٔ آن ها بر افعا
مکلفان.

بخش پنجم: دربارهٔ احکام اجتهاد و تقلید و متّصفان به هریک از آن ها
متعلقات آن ها از قبیل تعارض و ترجیح و سؤال و جواب.

کتاب الموافقات در گذشته و حال همواره مورد تقدیر و تجلیل و عنایت بود
است و روز به روز بر قدر آن افزوده شده است، هر چند تا این اواخر، منزل
حقیقی آن ناشناخته مانده بود و در جایگاهش قرار نداشت.

در گذشته و از زمان خود شاطبی، شاگردش ابوبکربن عاصم این کتاب ر

---

۱ـ نمی دانم چرا برخی از معاصران متکلفانه بر عنوان کتاب می افزایند؟ مثلاً عنوان آن در چاپ شی
دراز «الموافقات فی اصول الشریعة» و در چاپ محیی الدین عبدالحمید و چاپی که زیر نظر است
محمد الخضر التونسی و شیخ حسنین مخلوف صورت گرفته، «الموافقات فی اصول الاحکا
است، حال آن که نزد مؤلف و دیگر منابع کهن عنوان کتاب فقط «الموافقات» است.

۲ـ الموافقات، ج۱، ص۲۴.

۳ـ این بخش با بخش اول در جلد اول چاپ شدهٔ الموافقات قرار دارد. بخش سوم، یعنی کتا
«المقاصد» نیز در جلد دوم است و ... .

لاصه کرد و آن را «المنی فی اختصار الموافقات» نامید و شاگرد دیگرش آن را به م درآورد و منظومه اش را «نیل المنی من الموافقات» نام گذاشت[1].

این کتاب در آستانهٔ قرن چهاردهم هجری (سال ۱۳۰۲ هجری) در تونس پ و منتشر شد و پس از آن، شیخ ماءالعینین بن مامین، آن را به نظم درآورد و ظومه اش را «موافق الموافقات» نامید و سپس خود منظومه اش را شرح کرد و آن «المرافق علی الموافق» نامید. این شرح در سال ۱۳۲۴ هجری در فاس چاپ و شر شد.

۲ـ الاعتصام: این کتاب در دو جزء و دربارهٔ بدعت ها و مُحدَثات است. لف موضوع آن را به شیوهٔ اصولی استواری بررسی کرده است و در آن مباحث شمندی در اصول فقه، چون مبحث مصالح مرسله و استحسان، گنجانده ت.[2] نخستین بار شیخ محمد رشید رضا آن را تحقیق، اقوال آن را تخریج و با دمه ای آن را منتشر کرد؛ لیکن این تحقیق شتابان و ناکافی است و خود در پایان اب یادآور می شود که آن را تمام نکرده است.

۳ـ الافادات و الانشادات:[3] که شامل طرفه ها و تحفه ها و نکته های ادبی کین و سروده هایی است. و ـ همان طور که پیش تر گذشت ـ استاد ابوالاجفان را تحقیق و چند سال پیش منتشر کرده است.

این ها همهٔ آثار چاپ شده و معروف شاطبی تا امروز است؛ لیکن کتاب تاوی الامام الشاطبی» که استاد ابوالاجفان جمع و تحقیق کرده است، از شته های مستقل شاطبی به شمار نمی رود، بلکه فتواهای متفرق شاطبی در

---

ر.ك: فتاوی الامام الشاطبی، ص۴۷. استاد ابوالاجفان یادآور می شود که این منظومه همچنان موجود است و در کتابخانهٔ دیراسکریال در اسپانیا به شمارهٔ ۱۱۶۴ نگه داری می شود.

الاعتصام، ج۲، ص۱۱۱ ـ ۱۵۰.

در «نفح الطیب» مقری که آن را دکتر احسان تحقیق کرده است، نام کتاب به غلط «الاشارات و الافادات» ضبط شده است (ج۷، ص۲۷۹).

پاسخ پرسندگان خود است که در لا به لای کتاب های پیشین و در رأس آن المعیار الونشریسی ضبط شده است.

ب) آثار چاپ نشده:

بیشتر کتاب های چاپ نشدهٔ شاطبی، امروزه از بین رفته است و تن نام هایشان باقی است.

۱ـ **کتاب المجالس**: شاید مهم ترین آن ها این کتاب باشد که در آن، «کتا البیوع» صحیح بخاری را شرح کرده است و اهمیت آن از گفتهٔ نویسن «نیل الابتهاج» روشن می شود: «در آن فایده ها و تحقیقاتی است که تنها خ می داند». همچنین اهمیت کتاب از آن جا آشکار می شود که تنها کتاب فقه مؤلف بوده است. از این رو گمان می کنم منزلت آن درست بعد از کتا الموافقات است؛ این یک در اصول و مقاصد شریعت است و آن یک در تطب فقهی آن ها.

از چندتن از نسخه شناسان دربارهٔ این کتاب پرسش کردم، لیکن اثری از نیافتم. با این حال امیدوارم خداوند اسوارانی در این جولانگاه برانگیزد تا آن بیابند و در اختیار مسلمانان و به ویژه طالبان علم قرار دهند.

علاوه بر آن، شاطبی خود در هیچ یک از نوشته هایش که تاکنون منتشر شد است، از این کتاب نامی نمی برد و از این مطلب می توان احتمال داد آن را د اواخر عمر خود تألیف کرده باشد. البته احتمال دیگری ـ برعکس قبلی ـ وج دارد و آن این که آن را در آغاز زندگانی[1] علمی خود تألیف و آن گاه آن را چو دیگر نوشته هایش تلف کرده باشد. التنبکتی از جمله نوشته های شاطبی کتاب ها «عنوان الاتفاق فی علم الاشتقاق» و «اصول النحو» را نام می برد و سپ

---

۱ـ اگرچه گواهی التنبکتی بر خلاف این احتمال است.

ی افزاید: «این دو را در شرح الفیه نام برده است و در جای دیگر خواندم که کتاب ل و همچنین دوم را به دست خود تلف کرده است». [1]

۲ـ شرح الفیه، که التنبکتی به آن اشاره می کند، نیز در علم نحو و شرح الفیهٔ عروف ابن مالک است. استاد ابوالاجفان از نسخهٔ خطی این کتاب که در لخزانة الملکیة» در رباط به شمارهٔ ۲۷۶ نگه داری می شود، نام می برد و یادآور ی شود که مرکز البحوث در دانشگاه «ام القری» در مکه در حال تحقیق و انتشار ن است[2]. التنبکتی این کتاب را چنین وصف می کند: «شرح گرانقدر او است خلاصه ای در علم نحو، در چهار جلد و تا جایی که می دانم اثری همسنگ آن ر عرصهٔ بحث و تحقیق تألیف نشده است»[3] و سخن خود را دربارهٔ نوشته های ساطبی این گونه به پایان می برد: «و آثار دیگر و فتواهای بسیاری دارد»[4]، که مینهٔ طرح این سؤال است که این آثار دیگر که نام آن ها را نمی برد، چیستند؟ لاوه بر آن، شاطبی در کتاب «الاعتصام» یادآور می شود که در صدد تألیف کتابی ربارهٔ حقیقت تصوف و پیشوایان گذشتهٔ آن است و می گوید: «بر آنم ـ اگر خدا شایشی در وقت دهد و به فضل خود یاریم کند و اسباب را برایم فراهم سازد ـ تا لریقت قوم را به گونه ای تلخیص کنم که نمونه ای برای استدلال بر صحت آن و لیلی بر پیروی آنان از راه مطلوب باشد و نشان دهد که بدعت ها و مفاسد از سوی نوامی که متأخر از روزگار سلف صالح بوده اند و بدون سلوك شرعی و فهم حقیقت و مقاصد اهل آن، مدعی ورود به آن شده اند، [در دین] راه یافته ست»[5].

---

ـ نیل الابتهاج، ص۴۹.
ـ الافادات والانشادات، ص۲۸.
ـ نیل الابتهاج، ص۴۸.
ـ پیشین، ص۴۹.
ـ الاعتصام، ج۱، ص۹۰.

در جای دیگری از «الاعتصام» از جزمی استوارتر و قوی تر برای تألیف ای
کتاب پرده بر می‌دارد و می گوید: «و اگر خداوند گشایشی در وقت دهد و ب
فضل خود یاری کند، در کتاب «مذهب اهل التصوف» سخن را در این باب بسط
خواهیم داد و آنچه را که در حقیقت، از آن نبوده و وارد آن شده، روشن خواهی
ساخت».[1] و اگر این نکته را بدانیم که شاطبی خود موفق به تمام کردن کتاب
الاعتصام نشد، پرسش هایی از این دست فراروی ما پدیدار خواهد شد، آ
شاطبی پیش از شروع به تألیف کتاب «مذهب اهل التصوف» درگذشت یا آن ک
همزمان مشغول تألیف دو کتاب «الاعتصام» و این یک بود و یا آن که تنها مواد خا
آن را فراهم کرده بود و یا تألیف آن را شروع کرده بود، لیکن نتوانست آن را به پایا
ببرد؟

در پایان، باید گفت که بی شک شاطبی در سال ۷۹۰هجری (۱۳۸۸م.) و ب
تصریح التنبکتی در ماه شعبان در گذشته است.[2]

## ۲ ـ شاطبی از زبان خود

در آغاز این فصل اشاره کردم که زندگی نامه های مفصلی از شاطبی در دست
نیست و همهٔ آنچه گذشتگان درباره‌اش نوشته اند، اگر جمع شود ـ با آن که د
آن ها به پیشوایی شاطبی و آثار بی مانندش پرداخته و با تجلیل سخن گفته اند ـ بیشر
از چند صفحه نخواهد بود. از این رو باید به آنچه شاطبی دربارهٔ خود نوشته
بیشتر توجه کنیم و با کند و کاو در آن ها اطلاعاتمان را دربارهٔ این مرد کم نظیر
گسترش دهیم. به همین سبب، این قسمت، صورت وجود به خود گرفت و د
کنار برخی نوشته های شاطبی اندك درنگی حاصل شد.

---

۱ـ الاعتصام، ج۱، ص۲۱۹.
۲ـ نیل الابتهاج، ص۴۹.

### ژگی های سیرت علمی شاطبی

شاطبی در الافادات والانشادات می نویسد: «بارها از استادم ابوعلی الزواوی ی شنیدم که می گفت: «یکی از خردمندان گفته است: هیچ عالم به علمی را به آن لم به طور مطلق موصوف نمی کنند مگر آن که این چهار خصوصیت در او باشد:

نخست آن که کاملاً به اصول و مبانی آن علم احاطه داشته باشد.

دوم آن که بتواند آن علم را بیان کند و قدرت تعبیر از آن را داشته باشد.

سوم آن که به لوازم آن آگاه باشد.

چهارم آن که قدرت دفع اشکالاتی را که به آن علم می شود، داشته باشد».

من خود، این خصوصیات را در یکی از نوشته های فیلسوف، ابونصر حمدبن محمد فارابی دیده ام».[1]

بی گمان شاطبی خود، این اندرز را رویاروی خود نهاده بود و در دانشجویی مقتضای آن عمل می کرد؛ اندرزی که از بزرگ ترین استادانش بود و بارها ترارش می کرد و آن را به گوش شاگرد خود می خواند و علاوه بر آن، شاطبی آن در یکی از نوشته های فیلسوف بزرگ، ابونصر فارابی، معروف به معلم ثانی وانده بود. شاطبی به داشتن این خصوصیات ـ که لازمهٔ هر عالمی است ـ تصریح تقریباً تصریح) می کند و بی گمان بیش از هر چیز در علم اصول شریعت و علم وع آن، این خصوصیات را دارا بود و دیدیم که شرط می کرد که خوانندهٔ موافقات» بایست از اصول و فروع و معقول و منقول شریعت سیراب باشد. ن مربوط به خوانندهٔ کتاب است چه برسد به مؤلف آن.

شاطبی در مقدمهٔ الاعتصام از این موضوع چنین سخن می گوید: «از آن رو که ی ـ به لطف خدا ـ از زمانی که خردم پذیرای فهم شد و مقصدم کسب علم گشت،

---

[1] الافادات والانشادات، ص۱۰۷.

به نگریستن در عقلیات و شرعیات اسلام و اصول و فروع آن پرداختم و این شیو
را به مقتضای زمان و مکان در همهٔ علوم به کار بستم و به خردم آنچه فطر
شایسته اش بود عطا کردم و چون شناگری چیره دست به امواجش تن سپردم
دلیرانه به میدان هایش گام نهادم تا آن که پروردگار کریم و مهربان و رحیم بر م
منت نهاد و از معانی شریعت، آنچه را در انتظارش نبودم، بر من آشکار کرد و
آن زمان برای گام نهادن در راهش به مقداری که خداوند توانم داده است، عزه
جزم گشت و به اصول دین در عمل و عقیده آغازیدم و سپس به فروعِ برخاسته
آن اصول پرداختم». [1]

بی گمان این حرکت آرام و صبورانه و این کوشش آرزومندانه، برای احاطه
اتقان کار ـ پس از توفیق الهی که همواره از آن یاد می کند ـ عامل این پختگی
ارجمندی آثارش به ویژه الموافقات بوده است.

همچنین شاطبی در الافادات والانشادات نقل می کند که یکی از دانشمندا
دربارهٔ ابوالحسین بصری (اصولی و نظریه پرداز معتزلی) می گفت: «اگر ابوالحسی
بصری با مطلبی مخالفت کند، مناقشه دربارهٔ آن با او دشوار است» [2] که ا
توانایی طبعاً زادهٔ چیرگی بر حوزهٔ خاص و استواری در دلایل است. این مطلب
از آن رو گفتم تا بگوییم که شاطبی نیز به دلیل آرامی، اتقان و احاطه اش اگر مطل
را اثبات کند، رد کردن آن که جای خود، تردید در آن نیز دشوار خواهد بود.

شاید علت کمی نوشته های شاطبی ـ به نسبت منزلت علمی او ـ و تلف کرد
برخی آثارش در همین نکته باشد؛ زیرا چه بسا برخی آثارش را در آغاز حیا
علمی خود نوشته، سپس آن ها را واجد شرایط برای نشر میان مردم ندیده، ل
آن ها را به دست خویش نابود کرده است و شاید همین هم از دلایل مقبولیت

---

۱ـ الاعتصام، ج۱، ص۲۴ و ۲۵.

۲ـ الافادات و الانشادات، ص۱۰۱.

بوبیت روزافزون شاطبی در میان مردم باشد.

از دیگر خصوصیات درخشان زندگی علمی شاطبی، شیوه اش در تألیف ت که دو ویژگی دارد که ادامهٔ خصوصیات پیش گفته به شمار می رود:

۱ ـ درنگ و تتبع بسیار پیش از اقدام به تألیف.

۲ ـ مشاوره دربارهٔ آن.

به خصوص دربارهٔ تألیف «الموافقات» به رنج های بسیارش اشاره می کند و س می گوید: «هنگامی که از نهانگاه راز، آنچه می بایست آشکار شد و خداوند آنچه می خواست، توفیق داد و هدایت کرد، همواره به اجمال و تفصیل، کنده های این بحث را به قید کتابت در می آوردم و با تفصیل ـ نه به اختصار ـ و با به بر استقراهای عام ـ نه افرادجزئی ـ شواهد بحث را از منابع آن استخراج کردم و اصول نقلی آن ها را با تأییداتی از قضایای عقلی ـ به میزان استطاعت د ـ در توضیح مقاصد کتاب و سنت بیان می کردم. آن گاه برای منتظم کردن این یده ها و گردآوردن این فایده ها تحت عنوان هایی که آن ها را به اصولشان گرداند و کمکی برای تعقل و تحصیل آن ها باشد، از خداوند خیرخواهی کردم ن ها را تحت عنوان هایی در اصول فقهی درآوردم و به گونه ای زیبنده منظم ختم، بالأخره کتابی در پنج بخش شد».[1]

آن گاه در پایان مقدمه می گوید: «بنابر این بر گردن نگرندهٔ اهل درنگ است که ر در آن کاستی یافت، بر طرفش سازد و به کسی که همپیمان روزان و شبان ت و خستگی را بر آسایش و بیدار خوابی را برخواب ترجیح داد تا آن که نتیجهٔ ر و دُرّ یگانهٔ زندگی خود را به او بخشیده، خوش گمان باشد».[2]

دربارهٔ ماجرای تألیف کتاب «الاعتصام» می گوید: «همواره در پی شناختن و

---

لموافقات، ج۱، ص۲۳.

یشین، ج۱، ص۲۶.

گردآوردن بدعت هایی بودم که پیامبر اکرم (ص) به آن ها اشاره می کرد و از آن
برحذر می داشت... و با گذر زمان و ادامهٔ نظر، در مورد سنت ها وبدعت
اصولی که شریعت مقرر کرده بود و فروعی که با شاخه های بلندش از آن اصـ
نشأت گرفته بود و کم تر به ترتیبی که در خاطرم آشکار گشته بود، دیده می شا
نزدم گرد آمد و بر آن شدم تا آن ها را منتشر کنم».[۱]

اما دربارهٔ مشاوره اش به هنگام تألیف و کتابت، پیش تر اشاره کردیم
به هنگام تألیف «الموافقات» برخی از مسائل کتاب را پیش از نگارش نهایی
شاگرد هوشمندش ابوجعفر القصار می خواند و با او مباحثه می کرد. هنگامی
که می خواست کتاب «الاعتصام» را تألیف کندو در این باب مردد شده بود و گا
پیش می نهاد و گاه پس می نشست، با دوستان صمیمی و عالم خود مشورت کر
خود، این ماجرا را چنین نقل می کند: «سپس با برخی برادران که در سر سوید
قلبم جای داشتند و در همه حال، داروی درد جانم بودند، مشورت کردم و آ
این کار و نشر اثر را بی گمان مطلوب شارع شمردند و به اقتضای زمان از اوج
واجبات دانستند. پس در تألیف آن از خداوند خیرخواهی کردم...».[۲]

### مصائب شاطبی

همچنین از خلال نوشته های شاطبی به مصیبتی که دچارش شد و رنجی که
عوام به او رسید، با خبر می شویم. زندگی نامه نویس اصلی او ـ احمد ب
التنبکتی ـ تنها این گونه به موضوع اشاره ای گذرا می کند: «و شعر زیر از اشعار
است هنگامی که به بدعت ها متهم شد:

«ای قوم! به کسی مبتلا شدم ـ هرچند بلاها گوناگون است ـ که تنها برای د

---

۱ـ الاعتصام، ج۱، ص۳۰ و ۳۱.
۲ـ پیشین، ج۱، ص۳۴.

ان نه جلب مصلحت با او مدارا می کردم، لیکن نزدیک بود گمراهم کند، پس
عقل و دینم، خدا مرا بسنده است». [1]

شاطبی خود در مقدمهٔ «الاعتصام» از مصائبش بر اثر مواجهه با بدعت ها
بدعتگران سخن می گوید. [2] زمانی به عنوان امام جمعه و جماعت و
طیب برگزیده شد و خواست به مقتضای علم و حقیقت عمل کند، لیکن
ادات ناپسند و بدعت های نادرست که ریشه در اعماق مردم دوانده و جوان
آن زاده و پیر با آن فرسوده شده بود، سد راهش بود. سرگشته و دو دل بود،
ا با مردم و عادت هایشان مدارا کند و تسلیم بدعت هایشان شود و یا آن که به
ری سنت [پیامبر] برخیزد و به مقتضای ادله عمل کند و به اصول تن دهد؟ دو
ی اش دیری نپایید. حق درخشان تر بود و این چنین برای ادای رسالت خود قیام
رد، با یقین به این که «نابودی بر اثر پیروی از سنت، خود رهایی است و مردم
رگز مرا از خدا بی نیاز نمی کنند. بنابر این در برخی کارها راه تدریج را [در
هت اصلاح بدعت ها] پیش گرفتم. ناگاه بر من قیامت شد و هدف تیرهای
لامت شدم و آماج نکوهش گشتم و به بدعت و گمراهی منسوب شدم و در
نزلت کودنان و جاهلان قرار داده شدم». [3] و بدین ترتیب تیرهای تهمت بر او
ریدن گرفت:

۱ ـ به او تهمت زدند که دعا را بی فایده می داند؛ در حالی که تنها به هنگام
امت نماز، پایبند دعای دسته جمعی نبود.

۲ ـ او را شیعه، رافضی و دشمن صحابه دانستند؛ زیرا تنها در خطبه ها نام

---

ـ بُلیت یا قـوم والبلوی منوعـة ... بمن اداریه حـتی کـاد یردینی
دفع المضـرة لاجلب لمصلحـة ... فـحـسبی الله فی عـقلی و فی دینی
نیل الابتهاج، ص۴۹.

ـ الاعتصام، ج۱، ص۲۵ ـ ۳۵.

ـ پیشین، ج۱، ص۲۷.

خلفای راشدین را ذکر نمی کرد.

۳ـ گفتند: شاطبی خروج بر امامان اهل سنت را جایز می داند؛ چون که مانند گذشتگان، آنان را در خطبه ها نام نمی برد.

۴ـ او را به غلو و سخت گیری متهم کردند؛ زیرا به فتواهای مشهور در مذهب مالکی ـ مانند دیگر عالمان مذهب ـ پایبند بود و از فتوا بر طبق گفته های ضعیف منفرد و شاذ خود داری می کرد.

۵ـ او را به دشمنی با اولیای صالح خدا متهم کردند، حال آن که در انکار این کسان فقط گفته بود: «درویشان بدعتگذار و مخالف سنت... کسانی که خود را به صوفیان منسوب می دارند، ولی شباهتی با آنان ندارند».[1]

۶ـ او را به مخالفت با سنت و جماعت متهم کردند، «با این تصور که جماعتی که فرمان به پیروی از آنان شده و رستگارند، همان عقاید عامه است؛ غافل از آن که جماعت، آن چیزی است که پیامبر اکرم (ص) صحابه و تابعان به احسان بر آن بودند».[2]

بالاخره علی رغم این حملهٔ توفنده و این اتهامات بزرگ، شاطبی از نظریات برخاسته از دانش خود و عمل به وظیفه اش عدول نکرد و در این جوّ مملو از دشمنی بر ضد خود، کتاب «الاعتصام» را که مهم ترین کتاب دربارهٔ بدعت است تألیف کرد.[3]

یکی از شیوخ عصر، فتوایی بر ضد امام مسجدی که دعای دسته جمعی پس ا

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۲۸.

۲ـ پیشین.

۳ـ از این رو بسیاری از عالمان و نویسندگان از این کتاب سخت تجلیل کرده اند؛ از جمله شیخ محمد رشیدرضا در خلال گفته هایش می گوید: «هیچ یک از نویسندگان در باب بدعت در بحث علمی اصولی در این موضوع، به پای ابواسحاق شاطبی نرسیده اند و مانند او به هدف دست نیافته اند». الاعتصام، ج۱، ص۴.

زها را با این پندار که پیامبر و امامان اهل سنت چنین نکرده اند، ترک کرده، در می کند و او را سخت تخطئه می کند. شاطبی این فتوا را به تفصیل و سخت می کند و مدعی می شود که «در آن برخلاف آنچه مورد قبول را سخنان در علم ت، ناصواب گفته و به پندار خود نهایت تلاش خود را در پاسخگویی به کار فته است».[۱] شگفت آن که بالأخره شاطبی نام این مفتی را نمی برد، هرچند ش حدود بیست صفحه از کتاب را به خود اختصاص داده است.[۲]

در حقیقت این شیخ کسی جز استادش ابوسعیدبن لبّ، مفتی نامدار غرناطه ت که در سؤال هفتم از سؤالات هشت گانه ای که متوجه ابن عرفه شده است به زودی در بخش مکاتبات شاطبی از آن ها سخن خواهیم گفت ـ نظر آن امام جد را رد می کند و سخن ابن لب در آن جا[۳] همان است که شاطبی جمله به له و دلیل به دلیل در کتاب «الاعتصام» بررسی و تخطئه می کند، از جمله گفتار یفش در جایز دانستن و زیبا شمردن بدعت ها: «همان طور که به اندازهٔ اری هایی که مردم ایجاد کرده اند، برایشان فتوا صادر می کنی، به اندازهٔ ناهی آنان در خیرات، برایشان مشوّق هایی به وجود می آوری».[۴]

در چنین جوّ سرشار از دشمنی، همچنان فتواهای ضد بدعت ها را صادر کند که نویسندهٔ «المعیار» بسیاری از آن ها را به ویژه درجلد یازدهم ضبط ده است.[۵] به نظر می رسد این دیدگاه و موضع گیری شاطبی در روزگارش

---

یشین، ج۱، ص۳۵۳ ـ ۳۵۴.
یشین، ج۱، ص۳۵۴ و ج۲، ص۶.
لمعیار، الونشریسی، ج۶، ص ۳۷۰.
یشین، ج۱، ص۴۱. شاطبی این گفته را باز در آغاز جلد دوم می آورد و تخطئه می کند بی آن که گویندهٔ آن را نام ببرد. این گفته را که نویسنده المعیار ضبط کرده است (ج۶، ص ۳۷۰) منسوب به ابوسعیدبن لب، استاد، دوست و دشمن شاطبی است.
. ك: آنچه استاد ابوالاجفان از این فتواها در «فتاوی الامام الشاطبی»، ص۱۷۸ ـ ۲۱۴، آورده است.

معروف بوده است. خود در پاسخ یکی از پرسندگانش[1] می گوید: «... دید
مرا در برابر این بدعت ها می دانید، لذا دیگر تکرارش نمی کنم».[2]

همچنین به نظر می رسد برخوردهای شاطبی با منکرات و دفاع از سنت
تأثیر ملموسی در زندگیش داشته است. الونشریسی مکاتبات دیگری میان او
و یکی از شاگردانش در این باب نقل می کند؛ از جمله می گوید: «استاد ابواسح
به یکی از یارانش نوشت: «... اما آنچه از مشکلاتی که رخ داد و آزمایش هایی
به دنبال یکدیگر فرا رسید و اعتراضاتی که در پیوست و در نامه تان نوشتید، همه
یک چیز باز می گردد و آن این که در روزگار ما حقجو غریب و حقگو در
شکسته است... پس سلف صالح برایمان الگو و شایستهٔ پیروی هستند».[3]

«با خبر شدم به سبب دیدگاهتان از پیشوایی محروم شدید و دیگری بر ش
مقدم داشته شد. چه بسا چیزی را نپسندید، حال آن که خیر شما در آن باشد و
بسا چیزی را نپسندید حال آن که خداوند در آن خیر فراوان قرار داده باشد و چه ب
چیزی را دوست بدارید حال آن که برایتان شر باشد و خداوند می داند، حال آن
شما نمی دانید».[4]

شاطبی این دوست را به پایداری درابراز و اعلان حق تا وقتی که مؤثر است
امانتداری علم تا هنگامی که پذیرای شایسته ای برایش بیابد، تشویق می کند
می گوید: «... گفتارتان در بسیاری از این امور اثری صالح به جای گذاش
است. پس چگونه از گفتن حق دم فرو ببندیم. این کار پذیرفته نیست مگر
هنگام که کسی را خواهان حق نیابی. پناه می بریم به خدا از این که به چن

---

۱ـ پرسنده، یکی از استادان نامدار، ابو عبدالله الحفار است که نویسندهٔ المعیار او را استادی بزرگ
نامور معرفی می کند؛ ج۷، ص۱۱۱.

۲ـ المعیار، ج۷، ص۱۱۱.

۳ـ پیشین، ج۱۱، ص۱۳۹.

۴ـ پیشین، ج۱۱، ص۱۴۰.

گاری برسیم». [1]

شاطبی زمانی با خبر شد که یکی از یارانش پس از پایبندی به سنت، آن را ترك
ده و راه همگامی و همسانی با عامهٔ مردم را در بدعت هایشان در پیش گرفته
. از این رو به او نامه ای نوشت و گفت: «... اگر این تغییر موضع بر اثر آن
 که حق برایتان آشکار شده است، چرا دوستدارتان را از آن با خبر نمی کنید و
ه صواب آن را باز نمی گویید تا تعاون بر برّ و تقوا باشد و اگر این کار برای
ی و کسب معیشت باشد خدای سبحان را در تضمین روزی متهم داشته اید و
سبب دیگری دارد، آن را برایم بگویید». [2]

آن گاه الونشریسی می گوید: «شاطبی -رحمه الله- یارانش را به صبوری در
حق وا می داشت و عزمشان را استوار می کرد».

یکی از یارانش گله مندانه از مشکلاتی که در این راه با آنها مواجه شده بود،
ای به استاد نوشت و استاد بدو پاسخ داد: «مهم نیست. تا هنگامی که هدف
هایتان رضای خدا و پیروی از حق و گام نهادن در راه صواب باشد، او با
ست. رضایت مخلوق هیچ از خدا بی نیاز نمی کند. خدای سبحان مرا و تو را
ـونه که بندگان صالح خود را در کنف حمایت گرفته است، در پناه خود
د». [3]

## مکاتبات شاطبی

مکاتبات شاطبی پدیده ای است که توجه خوانندهٔ «الموافقات» و «الاعتصام»
خود جلب می کند. او بارها می گوید که با برخی عالمان -یا عالمان مغرب
یقیه (تونس)- دربارهٔ این و آن مسأله مکاتبه کرده است.

---

ین، ج۱۱، ص۱۴۱.

ین.

ین.

هر چند التنبکتی گفتگوهای متعددی از شاطبی با عالمان روزگارش ن
می کند، بدین نکته تصریح نمی کند که این گفتگوها ـ و یا بیشتر آن ها ـ از ط
مکاتبه بوده است و حتی از تعبیرش چنین برمی آید که این گفتگوها حضوری
مستقیم بوده است؛ مثلاً می گوید: «با بسیاری از پیشوایان ـ چه استادان خود و
دیگران ـ مانند القباب، قاضی جماعت فشتالی امام ابن عرفه و الولی الک
ابوعبدالله بن عباد دربارهٔ مشکلات مسائل سخن می گفت و با آنان بحث ه
گفتگوهایی داشت که پرده از توانایی و قدرت رویارویی و پیشوای
برمی داشت».[1]

با کاوش و پی جویی ـ همان طور که در صفحات آینده خواهد آمد ـ رو
می شود که گفتگو با این کسان و دیگران (از اهالی مغرب وافریقیه) از ط
مکاتبه بوده است، نه حضوری.

مطالعه و کاوش در این مکاتبات مرا حیرت زده کرد، به ویژه آن
ـ همان طور که التنبکتی اشاره می کند ـ به مشکلات مسائل می پرداز
در آن ها بحث و گفتگوها صورت می گیرد و همهٔ این گفتگوها با کسانی ا
که پیشوای مذاهب روزگار خود به شمار می روند. آنچه بر اهمیت
مکاتبات می افزاید، آن است که شاطبی ـ همان طور که پیش تر گذش
متعرض بسیاری از این مکاتبات می شود و بر اساس مندرجات آن ها قو
و نظریات پر اهمیتی ابراز می دارد، با این حال تنها به اشاراتی به آن ه
آوردن بندهایی از آن ها اکتفا می کند. همین باعث شد تا مکاتباتش را پی گیرم
حد ممکن آن ها را جمع کنم و در این موضوع بیشترین فایده را از کت
«المعیار»[2] نوشته ابوالعباس الونشریسی بردم.

---

۱ـ نیل الابتهاج، ص۴۸.
۲ـ نام کامل کتاب این است: «المعیار المعرب والجامع المغرب عن فتاوی اهل افریقیه والا
والمغرب» که گروهی از فقیهان تحت نظر دکتر محمد حجی آن را تحقیق کرده اند.

از جلد ششم این کتاب آغاز می کنیم که در آن چنین آمده است: «این سؤالاتی ست که برخی فقیهان درشهر تونس به صورت کتبی از سید فقیه، امام عالم، لامه، مفتی، خطیب، مدرس، مُقرئ و محقق اکمل، ابوعبدالله محمدبن حمدبن عرفه ـ رضی الله عنه ـ پرسیده اند». [1]

لیکن این مقدمه، خود پرسش های بی پاسخی را فراورویمان می نهد: آیا این ؤالات از طرف یک تن بوده یا بیشتر و آن کس یا کسان کیستند؟ و آیا این سؤالات . شهر تونس مطرح شده است یا آن که صرفاً یک اشتباه است؟ [2]

نخست، همهٔ سؤالات مطرح می شود و سپس پاسخ های ابن عرفه به آن ها، آن که اشاره ای به نام پرسشگر شده باشد؛ آورده می شود لیکن پس از چند ه خوانی سؤالات و مقایسهٔ آن ها با دیگر سؤالات با کسب ادله و قرائنی کاملاً مینان یافتم که پرسشگر کسی جز ابو اسحاق شاطبی نیست. [3]

به دلیل اهمیت این پرسش ها که بیانگر کوشش های شاطبی و روشنگر خصیت علمی اوست و به دلیل اهمیت خود پرسش ها نه از آن رو که صرفاً سش هایی است، بلکه بیشتر به این دلیل که دیدگاه هایی است در مسائل علمی سم همراه با دلایلی قوی (اگرچه از اهمیت برخی از این مسائل امروزه کاسته ه است) از این رو در زیر، این پرسش ها را به اختصار نقل می کنم:

**سؤال اول:** گاه فقیهان مالکی در یک مسأله چندین قول متعارض که گاه به سه چهار قول می رسد، می بینند که همه از امام مذهب روایت شده است و با این که انشان تعارضی است که مقتضی ضعف حداقل یکی از آن ها است که باید از آن یگردان شد و بدان عمل نکرد و مانند دلیل شرعی منسوخ است، با این حال،

---

[1] لمعیار، ج۶، ص۳۶۴.

[2] لاهراً باید صرفاً یک اشتباه باشد، به ویژه آن که چاپ مورد اشاره سرشار از غلط های فاحش از هر وعی است که بدان اشاره شد و می شود.

[3] ، یاری خدا توضیح آن در طی صفحات آینده خواهد آمد.

عالمان مذهب طبق همهٔ این اقوال فتوا می دهند. در صورتی که عالمان اصو
اتفاق نظر دارند که اگر از عالمی دو سخن متضاد نقل شد و دانسته نشد کدام متقد
و کدام متأخر است، به هیچ یک عمل نمی شود؛ زیرا احتمال دارد همان منسوخ
معروض عنه باشد.

**سؤال دوم:** این سؤال مانند قبلی و مبتنی بر آن است، به این شرح: اگر د
مورد مسأله ای دو روایت مختلف باشد، آیا گوینده می تواند فقط یکی از آن ها
گرفته ـ بدون حصول اطمینان از صحت نسبت به آن ـ بگوید: مذهب مالک در ای
مسأله این است؟ و آیا در نسبت دادن این روایت به مالک برئ الذمه است؟

**سؤال سوم:** بسیاری از فقیهان به اقوال مندرج در کتاب «المدونة» و ج
آن توجه می کنند و از الفاظش آنچه را برتابد، استنباط می کنند و مفهوم آن
حجت می شمارند و حتی فراوان به مفهوم سخن ابن القاسم و جز او ـ چه برسد
مالک ـ استناد می کنند، با علم به این که گرفتن مفهوم از کلام شارع، مو
اختلاف و گفتگوی بسیار است، چه برسد به کلام بشر با قصور و غفلت و حشو
که دارد؟

**سؤال چهارم:** قاعدهٔ «رعایت خلاف» از مالک و مذهبش معروف است و
جمله اصولی است که برخی فتواهای مالکیان بر آن استوار است.

رعایت خلاف بدین صورت است که فتوای مذهب مالکی (مثلاً) در مو
مسأله ای چنین و چنان باشد، حال اگر این مسأله برخلاف فتوای این مذهب وا
طبق مذهب دیگر یافتوای یکی از عالمان مُحقّق شد، طبق این قاعده مذهب مالک
ـ پس از وقوع ـ آن را امضا می کند و طبق مذهب مخالف آن را اساساً صحی
می داند.

اشکال وارد بر این قاعده ـ طبعاً از طرف شاطبی ـ آن است که مذهب مالکی
این حالت از دلیلی که آن را درست ـ یا حداقل درست تر ـ می دانست، دس
کشیده و به دلیلی که آن را باطل ـ یا حداقل ضعیف و مرجوح ـ می دانست، ع

کند و آنچه را پیش از وقوع جایز نمی دانست، پس از وقوع جایز شمارد.[1]

**سؤال پنجم:** غزالی، ابن رشد و دیگرانی چون قرافی، دست کشیدن از امور خلافی را نشانهٔ پرهیزگاری دانسته اند، بنابر آن که مسائلی که در جواز و حرمت اختلاف است، نوعی از شبهات است که در حدیث، تشویق به پرهیز از آن شده است. لذا دست کشیدن و خروج از اختلاف با ترك آنچه در آن اختلاف است، پرهیزگاری و پرهیز از شبهات است.

این رویکرد، اشکال ها و سختی هایی به دنبال دارد؛ از جمله آن که بسیاری از مسائل شریعت را جزء متشابهات قرار خواهیم داد، با علم به آن که متشابهات متشاءآتی به شمار می رود. پیامد منفی دیگر آن است که مکلفان برای آن که پرهیزگار باشند، دچار حرج بسیار می شوند، حال آن که قطعاً دشواری و حرجِ بار از شریعت منتفی است.

**سؤال ششم:** گاه مکلَّف بدون علم به حکم شرعی آنچه انجام می دهد ـ چه در عبادات و چه غیر آن ـ و صرفاً بر اساس تخمین و جهل، عملی انجام می دهد که برخی عالمان آن را صحیح و او را بریٔ الذمه و برخی آن را باطل و او را مشغول الذمه می دانند. حال با توجه به این که قطعاً ذمه اش به این عمل مشغول بوده است، اینک بریٔ الذمه است یا همچنان مشغول الذمه است؟

**سؤال هفتم:** امامی در غرناطه[2] دعای دسته جمعی پس از نمازها را با این

---

1. این گفته مبتنی بر آن است که رعایت خلاف پس از وقوع فعل است و اکثر اقوال همین را می رساند، لیکن نظر دیگر آن است که رعایت خلاف قبل و پس از وقوع یک سان است، مشروط بر آن که دلیل مخالف قوی باشد. در هر صورت جای بحث این مسأله این جا نیست.

2. با مقایسهٔ مضمون این سؤال و سؤال بعدی که در آن سخن شیخ ابوسعیدبن لب است و با توجه به مطالبی که دربارهٔ مصائب شاطبی گذشت و تن زدن او از امامت نماز و ایراد خطبه و متهم شدنش به رافضی بودن، روشن می شود که امام مذکور در این سؤال و سؤال بعدی خود شاطبی است.

استدلال که بدعت است و مخالف آنچه از پیامبر و امامان پس از او روایت شد
است، ترك کرد. استاد ابوسعیدبن لب در رد این امام کتابی نوشت و آن را «لسه
الاذکار و الدعوات مماشرُعٍ فی ادبار الصلوات» نامید و در آن مدعی شد هرچ
این عمل در میان سلف رایج نبوده است لیکن نمی توان از آن، ممنوع بودن ا
عمل را فهمید ـ گرچه ترك آن جایز است ـ و این عمل اگرچه بدعت است، اما نیکَ
و برای مردم سودمند است.

اشکال این استدلال آن است که هر بدعتگذاری می تواند به سود بدعت خو
این گونه استدلال کند و آن را نیکو جلوه دهد و از این رو این کتاب حجتی برای ،
بدعتگذاری خواهد بود و معیار تفکیک میان افعال مشروع و بدعت های حر
ناپدید خواهد شد.

**سؤال هشتم:** خطیبی، نام و دعای صحابه را که پس از خطبه رایِ
و متداول است ترك می کند و تنها هنگامی که از آنان حدیثی نقل می کند
نامشان را می برد. همچنین نام سلطان را در خطبه ترك می کند و ادعا می ک
همهٔ این ها بدعت است و در تأیید ادعایش کلامی از ابن عبدالسلام شافع
می آورد که همهٔ این اعمال را بدعت می شمارد. طلاب و دانش پژوهان به بحث
و تحقیق در صحت این ادعا برخاستند و به این نتیجه رسیدند که پیامبر
خلفای چهارگانه و کارگزاران آن ها نیز در روزگار خلافت راشدین، چنی
نکرده اند، لیکن گفتند این عمل همچنان بوده است پس شاید اصلی داشتہ
باشد. هنگامی که این مسأله به استاد ابوسعیدبن لب می رسد، سخت بر ا
امام و خطیب می تازد و او را به رافضی بودن متهم می کند و به دفاع از این سن
مردم پرداخته، مدعی می شود: اجماع مسلمانان بر انجام آن، برای نیکو بودنش
کافی است.

اشکال این استدلال آن است که آیا هرگاه مردم را دارای سنتی خلاف شریعه
و سنت سلف صالح و عالمان و مجتهدان دیدیم، باید عمل مردم را صحیح بدانی

شریعت و عمل متقدمان را ترک کنیم؟ در این صورت چگونه سنت باقی خواهد
ند؟ و آیا اجماع خالی از مجتهدان ـ که در زمان های متأخر رایج است ـ اگرچه با
ماع گذشتگان اعم از صحابه و دیگران مغایر باشد، حجت است؟

این سؤال ها یا مسائل شاطبی است[1] که در حقیقت بیش از آن که سؤال
شد، خود پاسخ است و نشان می دهد که تا چه حد شاطبی تابع ادله و مقررات
سول و پایبند لوازم آن ها بوده است.

پس از نقل پاسخ های امام ابن عرفه[2] مصنف می گوید: «از شیخ ابوالقاسم
سیوری پرسیدند که آیا نام بردن سلاطین در خطبه ها و دعا برایشان خطبه ها را
طل می کند، او پاسخ داد...»[3] و پس از نقل این پاسخ می گوید: «یکی از
المان[4] به شیخ ابوالعباس سیدی احمد القباب نامه ای نوشت و دربارهٔ مسأله
شگفتهٔ رعایت خلاف سؤال کرد.[5] باز نامی از پرسشگر نمی برد، لیکن همان
ؤال چهارم از سؤال های هشت گانه را که از ابن عرفه شده، نقل می کند و حتی
بارت های اصلی این دو سؤال یک سانند؛ از جمله: «ظاهراً این دلیل است که
بع است و هرجا رفت، باید به دنبال آن بود و هرگاه دلیلی بر دلیل دیگری از نظر
جتهد پیشی گرفت ـ هرچند با کم ترین درصد ترجیح ـ واجب است بر آن تکیه کرد
جز آن را به ترتیبی که در اصول مقرر است، کنار گذاشت. از این رو رجوع
جتهد از قول خود به قول دیگری، حجت دانستن دلیلی است که آن را حجت
ی دانست و کنار گذاشتن دلیل مورد قبول خود که تبعیت از آن بر او واجب بود،

---

ـ المعیار، ج۶، ص۳۶۴ ـ ۳۷۳.
ـ پیشین، ج۱۶، ص۳۷۳ ـ ۳۸۵.
ـ پیشین، ج۶، ص۳۸۵.
ـ به ابهام موجود در مورد پرسنده دقت کنید.
ـ پیشین، ج۶، ص۳۸۷؛ و باز بنگرید که تصریح می کند این سؤال پیش تر ـ یعنی طی همان سؤال های هشت گانه ـ آمده است.

به شمار می رود». [۱] و بلافاصله پاسخ شیخ القباب را در این جا نمی آورد، بلک پیش از آن می گوید: «در طرح این سؤال، ابواسحاق شاطبی راه تحقیق را پیش گرفت و بدان عنایت کرد و دربارهٔ آن با عالمان فاس وافریقیه باب مکاتبه را گشو و آن را ادامه داد و بحثی سرشار از هر رأی استوار و نظر اصیل پیش کشید و اما ابوعبدالله ابن عرفه ـ رحمه الله ـ پاسخی داد که متن آن پیش تر گذشت و امام فقی ابوالعباس نیز به همان شرح پاسخ داد. [۲]

بنابر این روشن می شود که آن که به این مسأله توجه و دربارهٔ آن مکاتبه کرد است، شاطبی است. این نخستین دلیل است که پرسندهٔ هر دو سؤال (یا یک سؤال) شاطبی است. دلیل قوی تر آن که مهم ترین عبارات این دو سؤال ـ هما طور که گذشت ـ از نظر لفظی یک سان هستند. صریح تر از این دو دلیل، این گفت الونشریسی است که: «پس امام ابوعبدالله بن عرفه ـ رحمه الله ـ به شرحی ک گذشت پاسخ داد». شرح گذشته نیز پاسخ ابن عرفه به پرسندهٔ سؤال های هشت گانه است. بنابر این، آن که این هشت سؤال را طرح کرده، خود، ای سؤال را از عالمان فاس (القباب) وافر یقیه (ابن عرفه) کرده است.

شاطبی خود می گوید که دربارهٔ قاعدهٔ «رعایت خلاف» [۳] با گروهی از مشایخ مکاتبه کرده است. در «الموافقات» اشکال وارد بر مسأله را ذکر می کند و آن گا می گوید: «از گروهی از مشایخ که درکشان کردم، دربارهٔ این مسأله پرسیدم». در کتاب «الاعتصام» نیز می گوید: «به سبب اشکالی که بر قاعدهٔ رعایت خلاف از

---

۱ـ پیشین، ج۶، ص۳۸۷. عین این عبارات در سؤال چهارم از سؤال های هشت گانهٔ پیشگفته آمد است. مقایسه کنید با: المعیار، ج۶، ص۳۶۷.

۲ـ پیشین، ج۶، ص۳۸۷.

۳ـ از آن رو که در حال بحث از این مسأله بوده است، تنها به ذکر این مسأله در مکاتبه اش بسنده کرد است.

۴ـ الموافقات، ج۱، ص۱۵۱.

ر جهت وارد می شود، با [عالمان] افریقیه و مغرب مکاتبه کردم»[1] آن گاه
کال را با عباراتی که در دو جای المعیار آمده و در این کتاب آوردم، نقل می کند
آن گاه می گوید: «برخی پاسخ هایی دادند که پاره ای به حقیقت نزدیک تر و
ره ای از آن دورتر بود؛[2] لیکن من بحثم را با یکی از آنان، یعنی برادر و فایده
ندهٔ علمی من ابوالعباس ابن القباب ـ رحمه الله ـ ادامه دادم و او به من چنین
شت...».[3]

از این گفتهٔ شاطبی و آنچه در «الموافقات» نقل می کند، می توان استنباط کرد
 تنها به مکاتبه با ابن عرفه و القباب اکتفا نکرده و با دیگر عالمان فاس و به ویژه
نس نیز مکاتبه کرده است.[4]

باز گردیم به اثبات این مطلب که پرسندهٔ سؤالات هشت گانه از ابن عرفه و به
یژه سؤال پنجم، شاطبی است. در این سؤال، پرسنده بر ادعای غزالی،
ن رشد و قرافی که خارج شدن از اختلافات از طریق اجتناب از موارد اختلافی،
هیزگاری است، اشکال می کند و می گوید: «عمدهٔ مسائل فقه، مسائلی است
رای اختلافات قابل توجه و مسائلی که بر آن ها اتفاق نظر باشد، در آن کم است؛
این رو بیشتر مسائل شریعت از متشابهات خواهد بود که خود، خلاف مقصود
ریعت است و همچنین پرهیزگاری سخت ترین حرجی خواهد بود که شریعت

---

1. الاعتصام، ج۲، ص۱۴۶.
2. از عباراتش و قرائن دیگر چنین به دست می آید که پاسخ القباب به حقیقت نزدیک تر و پاسخ ابن عرفه از حقیقت دورتر بوده است.
3. الاعتصام، ج۲، ص۱۴۶.
4. گفتنی است که التنبکتی در سخن پیشگفته علاوه بر ابن عرفه و القباب، قاضی فشتالی والولی الکبیر ابن عباد را نام می برد. دربارهٔ مکاتبه با ابن عباد در این بخش سخن خواهیم گفت، لیکن دربارهٔ مکاتبهٔ شاطبی با قاضی فشتالی چیزی نیافته ام، مگر آن که همانی باشد که شاطبی در رد پاسخ القباب در مورد قاعدهٔ رعایت خلاف به آن چنین اشاره می کند: «قاضی ابوعبدالله فشتالی کوشیده است به این اشکال به گونهٔ دیگری پاسخ دهد...»، المعیار، ج۶، ص۳۹۱.

آورده است؛ زیرا در مورد هر عبادت و معامله‌ای و در مورد هر یک از امو
تکلیفی، اختلافی است که باید از آن پرهیخت که پیامدها ای آن آشکار و نگفتن
است».[۱]

در «الموافقات» نیز شاطبی می‌گوید: «بسیاری از متأخران، ترک اختلاف
در امور تکلیفی را مطلوب می‌دانند و مسائل اختلافی را جزء متشابهات
قرار می‌دهند و من مدتی است به این مطلب اشکالاتی دارم و دربارهٔ آن
با مغرب و افریقیه مکاتبه کرده‌ام لیکن تاکنون پاسخ قانع کننده‌ای دریافت
نکرده‌ام. مهم‌ترین اشکال وارد بر این مطلب آن است که:[۲] «عمدهٔ مسائل
دارای اختلاف قابل توجهی است، لذا بیشتر مسائل شریعت جزء متشابهات قر
می‌گیرد که برخلاف مقصود شریعت است. همچنین پرهیزگاری سخت‌تر
حرج خواهد بود؛ زیرا غالباً برای هر کسی در احکام عبادت و معامله و امو
تکلیفی اختلافی است که می‌خواهد از آن بپرهیزد که پیامدهای آن نگفتن
است».[۳]

اما متن جوابی را که قانع کننده نیافته است، چنین نقل می‌کند: «کسی پاس
داد: مراد از مسائل اختلافی که جزء متشابهات قرار می‌گیرد، هرگونه مسأله‌ا
نیست، بلکه مراد مسائلی است که دلیل‌های اقوال مخالف در آن‌ها در یک حد ـ
تقریباً در یک حد ـ باشند؛ بدین ترتیب در صورت تأمل و درنگ تنها مسائل اندک
در فقه دارای این صفت خواهند بود و متشابهات بسیار کم خواهند بود؛ اه
پرهیزگاری حتی در این مسائل کاری است دشوار که تنها کسی بدان قادر می‌شو
که خداوند او را بدین کار توفیق دهد و پیامبر اکرم در این مورد فرموده است
«حفّت الجنة بالمکاره؛ بهشت به سختی‌ها و ناخوشایندها در پیچیده شده است»

---

۱ـ المعیار، ج۶، ص۳۶۸ و ۳۶۹.
۲ـ از این جمله به بعد مقایسه کنید با مطلبی که پیش‌تر از المعیار نقل شد.
۳ـ الموافقات، ج۱، ص۱۰۳ و ۱۰۴.

پاسخ او است. ... پس بدو نوشتم...». [۱]

با رجوع به پاسخ ابن عرفه ـ در کتاب المعیار ـ بر پنجمین سؤال از سؤال های ...ت گانه و مقایسه اش با این پاسخ که شاطبی نقل می کند، به یقین در می یابیم که ... پاسخ، همان پاسخ مندرج در «المعیار» است؛ همان طور که با مقایسهٔ این دو ...ؤال پی می بریم که از یک تن بوده است. پس پرسشگر شاطبی و پاسخگو ابن ...فه است.

برای این که مقایسهٔ این پاسخ ها آسان گردد، بخشی از پاسخ ابن عرفه را نقل ... کنم: «مقصودشان[۲] از این که این مسائل اختلافی از متشابهات است، آن ...سائلی است که دلائلی در یک حد یا تقریباً در یک حد داشته باشند، حال آن که ...تر مسائل فقه این گونه نیست و آن که نیک تأمل کند، مسائل دارای این صفت را ...ک خواهد یافت. بنابر این، مسائل متشابه بسیار کم خواهد بود.

اما اشکال پرسشگر که: در این صورت پرهیزگاری دشوارترین کارها ...واهد بود، پاسخ آن است که این اشکال مبتنی بر آن است که بیشتر مسائل ...ه را از متشابهات بدانیم که بطلان آن را آشکار کردیم؛ لیکن خود پرهیزگاری، ...ر چه فقط در این نوع، کاری است دشوار و تنها کسی بدان قادر خواهد ... که خداوند او را بدان موفق گرداند و پیامبر اکرم(ص) در این باره ... فرماید: «حفت الجنة بالمکاره: بهشت به سختی ها و ناخوشایندی ها در ...چیده شده است». [۳]

---

[۱] ...لموافقات، ج۱، ص ۱۰۴؛ پاسخ شاطبی به این پاسخ را در صفحه ۱۰۴ ـ ۱۰۶ همین جلد بنگرید.

[۲] ...یعنی مقصود غزالی، ابن رشد و قرافی که در سؤال به آنان و نظرشان اشاره شد و به آن اشکال شده است.

[۳] ...لمعیار، ج۶، ص۳۸۱. همچنین می توان سؤال پنجم را با آنچه شاطبی در الموافقات (ج۱، ص۲۹۶) طرح و بحث کرده است، مقایسه کرد.

احمدبابا التنبکتی در زندگی نامهٔ امام ابن عرفه می نویسد که «از غرناطه درب گفتهٔ امام جماعتی که از او رویگردان شده اند، از ابن عرفه پرسیدند ...».[۱]

نویسنده نام پرسشگر را ذکر نمی کند، لیکن با مقایسه روشن می شود که ا پرسش که از غرناطه به دست ابن عرفه رسیده است، همان سؤال اول سؤال های هشت گانه است؛ یعنی پرسنده خود شاطبی است، با این تفاوت پاسخی را که التنبکتی از ابن عرفه نقل می کند، اندکی مفصل تر از پاسخی اس که نویسندهٔ «المعیار» از ابن عرفه آورده است.

عین همین سؤال ـ باز هم از غرناطه ـ از امام ابوعبدالله شریف تلمسا پرسیده می شود، بی آن که نام پرسشگر آورده شود؛[۲] لیکن روشن است شریف تلمسانی یکی از استادان بزرگ شاطبی است که میهمان غرناطه بوده اند.

در جلد اول کتاب «المعیار» این عبارت آمده است: «از شیخ حافظ ابوالعبا احمدبن قاسم القباب ـ یکی از پیشوایان فاس ـ دربارهٔ حکم دعای پس از نم پرسیدند».[۳]

هر چند پرسشگر کاملاً مبهم و حتی خود سؤال مبهم است و برخلا سؤال های پیشین عین سؤال یا اطلاعاتی دربارهٔ آن نیامده است و از پاسخ نم توان اطلاعاتی دربارهٔ پرسشگر و حال و وضعیت او به دست آورد، با این هم آغاز پاسخ با این حکم کوبنده، مرا به تأمل وا داشت: «نظر من در این باب، هم نظر اهل علم است؛ یعنی این کار بدعتی زشت است ...».[۴]

هرچند ظاهراً سؤال دربارهٔ هرگونه دعای پس از نماز است و این کار بی شـ مشروع و حتی مستحب است، پس این حکم دربارهٔ هر دعای پس از نماز نیست

---

۱ـ نیل الابتهاج، ص۲۶۲.
۲ـ پیشین.
۳ـ المعیار، ج۱، ص۲۸۳.
۴ـ پیشین.

، ویژه آن که دلیل هایی که در پاسخ آمده، ناظر به دعای امام جماعت است.

از آن جا که می دانستم شاطبی بسیار دل مشغول این مسأله است، به ویژه آن
ه خود دچار آن شده بود و زمانی متصدی منصب امامت نماز و خطابه و مانند آن
ده است و همچنین می دانستم که مکاتباتی با «برادر و معلم خود ابوالعباس
قباب داشته است، صرفاً از خاطرم گذشت که این سؤال از شاطبی است. آن گاه
داوند راهنمایی ام کرد تا این گمان را به یقین تبدیل کنم. به هنگام برخی
راجعه های خود به کتاب «الاعتصام» متوجه شدم که شاطبی خود به سبب همان
لایل مذکور در پاسخ شیخ القباب استشهاد و عین عباراتش را نقل می کند[1] و
س از آوردن معظم آن می گوید: «یکی از استادانم که از او بسیار بهره برده ام،
ی گوید».[2] آن گاه باقی پاسخ القباب و دلایلش را نقل می کند و می گوید: «این
ا شیخ پس از آن که دعای دسته جمعی همیشگی[3] پس از نماز را بدعتی زشت
ی شمارد، نقل می کند».[4]

همچنین در جلد یازدهم «المعیار» به سؤال دیگری بر می خوریم که منبع آن
مشخص است. مصنف در این باب می گوید: «از ابوالعباس القباب سؤالی
ردند که از پاسخش روشن می شود. شیخ پاسخ داد: «سپاس مر خدای را... اما
ند، برادرم! خداوند دوستیت را نگه دارد و بهره ات را به لطف خود پایدار کند،
کتوب شما که در بردارندهٔ مناظره و مباحثی که میان شما دربارهٔ امکان سلوك
ریقت صوفیه بدون دستگیری شیخ و دلایل موافقان و مخالفان آن بود، به دستم

---

۱- ر.ك: الاعتصام، ج۱، ص۳۵۲ و ۲۵۳.

۲- پیشین، ص۳۵۳؛ توجه کنید که آن ها را خود نشنیده است.

۳- از این جا حقیقت سؤال روشن می شود. مقصود سؤال دعای دسته جمعی پس از نماز بوده است که همواره پس از نماز به صورتی که معروف بوده، به وسیله امام جماعت آغاز می شده است.

۴- پیشین، ج۱، ص۳۵۳. در حقیقت سیاق بحث برای آماده کردن زمینه است تا موضع شدید شیخ ابوسعیدبن لب در رد امامی که دعای دسته جمعی را ـ به شرحی که گذشت ـ ترك کرده بود، نقل کند.

رسید. دست آخر از من خواسته بودید، سرفصل های این مناظره را تفصیل داده خلاصهٔ نظر خود را در این باب و آنچه را که حق می دانم، برایتان بازگویم تا هم شما بدانچه ترسیم می کنم، رجوع کنید وخواسته تان را با سوگند به خدا تأکید کرده بودید که اهمیت سوگند به خدا بر شما پنهان نیست». [۱]

اگر چه شیخ این سؤال را مختصر کرده است، احترامی که پرسنده به شیخ می گذاشته و تجلیل او از آن آشکار است. همچنین ارزش و احترامی که شیخ برای پرسنده قائل است، کاملاً هویداست.

شیخ القباب در دیباچهٔ پاسخ خود می گوید: «اگر جز شما دیگری مرا این گونه مورد خطاب قرار می داد، به یقین می گفتم: مرا به مسخره گرفته و با دانسته هایش بر من فخر فروشی کرده است؛ لیکن حسن ظن به برادرانتان مرا از این پندار باز می دارد و آن را ناممکن می سازد. تو آماس را فربهی پنداشته ای و در خاکستر سرد دمیده ای. مباد که نگاه های صادقانه ات آماس را فربهی پندارد. اما از آن جا که به من محبت و حسن اعتقاد دارید و از آن رو که می دانم کسانی چون شما لغزشم را نادیده می گیرید و لغزیدن برادر را می پوشانید، آنچه را در این باب می دانم، به شما می گویم، هر چند این دانشی است که نباید منتشر شود و باید پنهان نگه داشته شود؛ زیرا بر من بایسته است سوگند عظیم خداوندی را به دیدهٔ اهمیت بنگرم و حق برادری را ادا کنم». [۲]

برای دستیابی به مقصود، خلاصهٔ پاسخ شیخ القباب را بدین شرح می آورم: «هر کسی خواهان سلوك طریقت صوفیان، معرفت مقامات و احوال و کسب آن صفات و مشاهدهٔ خواطر و زدودن موانع باشد، در این راه ناگزیر از یاری گرفتن از شیخ است و کتاب های این قوم او را بسنده نیست؛ زیرا این راه سرشار از خطرات

---

۱ـ المعیار، ج۱۱، ص۱۱۷.

۲ـ پیشین، ص۱۱۷ و ۱۱۸.

ـهلکه ها است. عـلاوه بر آن پیـمـودنِ این راه واجـب نیست، بلکه برای کسب
ـدهٔ بیشتـر است و عـاقلانه نیست با گـام نهـادن در راهی هولناك بدون راهنمـا و
ـرفـاً بر طبق وصف های بـرگـرفـتـه از کـتـاب ها در راه کـسب سـود دست به
ـراجویی زد». [1]

«لیکن گـام نهادن در راه شناخت مـایهٔ کارو پالایش آن از ناخـالصی های فـاسد
ـده و شناختن عیب های نفس و درمـان بیماری های آن، کاری است مـورد تأکید
ـیچ کس از آن بی نیـاز نیست و هر کس در این راه پیـری بیابد، باید هـمراهی اش
. و اگر نیـافت، باید از کتـاب ها بهره ببـرد؛ زیرا بر هر کس واجب است و غـالباً
کس بدان بپـردازد، دیگر فـرصـتـی برای پرداختن به جز آن را نخـواهد یافت.
ـگفتا! چگونه کسی پیش از آزاد کردن نفس از پیامدهای مالی و ناموسی و پیش از
ـستجو از وظیـفـه ای که به اجـمـاع بر او واجب است، عمـرش را در راه بحث از
ـمات و احوال فنا می کند. حـال آن که باید دست به کاری نزنند، سخنی نگوید و
به سکون یا حرکتی ندهد، مگر آن که حکم خدا را در آن باب بداند... .

آن گاه کـه به وظایف خود آشنا و بدان ها آگـاه شد، باید نفس خـود را به پیروی
ـواجبات و تن زدن از محـرمات در عرصهٔ اعتقاد و ضمـیر و حـرکات و سکنات و
ـیر احـوال وادارد و هرجا گفتن حق، واجب باشد، خـود را ملزم به گفتن آن کند
ـرجا امر به معروف و نهی از منکر تعیّن یافت، امر به معروف و نهی از منکر کند
ـر هر لحظه مـراقب اعضـای خود باشـد و بامـدادان و شبـانگاهان محـاسبهٔ نفس
.... ». [2] تا آن کـه به شاه بیت قـصیده اش می رسـد و می گـوید: «واگر چیزی او
حتی یک لحظه از نمازش باز دارد، همـان گـونه که متقدمـان کردند، خاطرش را
آن پاك و خود را از آن دور سازد اگر چه پنجاه هزار [دینار] بیارزد». [3]

---

۱. ـیشین، ص۱۱۹.
۲. ـیشین، ص۱۲۰.
۳. ـیشین، ص۱۲۰ و ۱۲۱.

سپس چند صفحهٔ دیگر به همین سیاق ادامه می دهد و آن گاه از تفصیل یکاي سرفصل های سؤال که از او خواسته شده بود، پوزش می خواهد و با تواضـ غریب و دهشت بار، به ناتوانی خود این گونه اعتراف می کند: «حقیقتاً به کاس عاجل و آجل خود معترفم و مردم را به حق تشویق می کنم حال آن که خ وظیفه ام را به جای نمی آورم و مردم را بدان می خوانم حال آن که خود از آن همگان دورترم. از خداوند به کرم خود خواستار بخشودگی هستم».[1]

پرسش و پاسخ بی کم ترین اشاره ای به نام پرسشگر ـ هرچند منزلت و ارزش نزد پاسخگو مشخص است و حتی شیخ، او را از خود داناتر می داند و در آغ پاسخش به این نکته اشاره می کند ـ همچنان ادامه پیدا می کند. از این رو اقتضـ آن را داشت که مصنف المعیار ـ رحمة‌الله علیه ـ حتی المقدور بکوشد پرسشگر بشناسد و بشناساند و چه بسا که چنین هم کرده باشد.[2]

مهم آن است که ـ فقط به لطف و توفیق خدا ـ بدین نکته پی بردم که پرسشگ همان پیشوایمان ابواسحاق شاطبی است؛ زیرا متعرض بندی که آن را شاه بي قصیدهٔ القباب دانستم، شده و می گوید: «یکی از مشایخ مغرب[3] فصلی به نوشت در بر دارندهٔ آنچه توجه و پرداختن به آن برجویندهٔ آخرت واجب است و آن گفت:[4] واگر چیزی او را حتی یک لحظه از نمازش باز دارد، همان گونه متقیان کردند، خاطرش را از آن پاك و خود را از آن دور سازد، اگرچه پنجاه هـ بیارزد».[5]

---

۱ـ پیشین، ص۱۲۳.

۲ـ به نظر می رسد الونشریسی که در «فاس» بوده است، تنها به پاسخ شیخ القباب فاسی دست یا است و پاسخ هم ـ آن گونه که دیدیم ـ در بر دارندهٔ نام پرسشگر نیست.

۳ـ او نیز نامش را نمی برد.

۴ـ مقایسه شود با جملهٔ پیشگفته. در کتاب المعیار واژهٔ «المتقون» (متقیان) به صورت «المتقدم آمده است که احتمالاً بر اثر تصحیف ناسخان بعدی بوده است.

۵ـ الموافقات، ج۱، ص۱۰۲.

شـاطبی مـجـدداً دربارهٔ این مـسـأله به القـبـاب پاسخ داد کـه متن آن را در
وافـقـات» آورده است و گـفـتـه است: هنگامی کـه این نامـه به القباب رسـیـد،
خی داد مبنی بر آن که محتوای آن را پذیرفته و تسلیم شده است.[۱]
پاسخ شاطبی در این مسـأله، پاسخـی است طرفه، زیـبا و مـجـاب کننده[۲] که
صـه اش این است: «این کـه هرکـسی در نماز چیزی از خـاطرش گـذشت و
فولش کرد، باید خـود را از آن رها کند و از آن دور شود، سـخنی است که نه با
یعت مطابـقـت دارد و نه با واقـعـیت؛ زیرا اگـر چنین بـاشـد، همـهٔ مـردم باید از
ی و خـانواده هایشـان کـه از اولی سخت تـر است، دست بکشند! وانگهی اگـر
م نماز و آنچـه کرده فقـر و بی چیزی باشـد، چه باید گفت؟ البته این اشکال با
ل این اصل است کـه مکلف باید تا حـد ممکن با وسـوسـه هایی کـه در نماز به
غش می آید، بجنگد و همهٔ امکانات را در این راه به کار گیرد».[۳]
آن گاه می گوید: «این اصل را حـفظ کن کـه سخت سودمند است و بسیاری از
ل پرهیزگاری و تفکیک متشابهات و آنچه از نمونه های اشتباه به شمار می رود
چه به شمار نمی رود، بر آن مبتنی است».[۴]
از جملهٔ مکاتبه های شاطبی که کتاب دائرةالمعارف گونهٔ «المعیار» الونشریسی
برایمان حـفظ کرده است، نامـه ای است که به ابن عـبـاد نوشتـه است؛ باز هـم
ٔ سلوك طریقت صـوفـیـان و ضـرورت وجـود پیـرو مـرشـد در این راه.[۵]
ندهٔ المعیـار می گوید: «سؤالی دربارهٔ علم تصوف از غـرناطه ـ کرسی اندلس ـ

---

ین، ص۱۰۳.
خ شاطبی در این جـا مانند پاسخ او است به قشیری صوفی در مورد شرط کردن بر مرید که دارایی
د را ترک کند؛ ر.ك: الاعتصام، ج۱، ص۲۱۴ و ۲۱۵.
ین، ص۱۰۳.
ین، ص۱۰۲.
ـ شاطبی دربارهٔ این موضوع هم با القباب مکاتبه کرده است و هم با ابن عباد.

شیخ عارف عالم و محقق سرورم، ابواسحاق شاطبی -رحمة الله علیه- به ش
محقق عالم صالح ربانی، ابوعبدالله، سرورم محمدبن ابراهیم بن محمد
مالک بن ابراهیم بن یحیی بن عباد نفزی رندی، نوشت ...».[۱]

این بار می بینیم که الونشریسی نام پرسنده را می برد و او را با القاب عال
عارف، محقق، سرورم و ... یاد می کند. همچنین عنوان این سؤال را «سؤ
دربارهٔ علم تصوف» قرار می دهد. جز آن که دربارهٔ این عنوان دو نکته گف
است:

نخست آن که مسأله مربوط به یک سؤال و یک نامه نیست، بلکه ابن ع
-پاسخگو- به دو نامه در موضوع اشاره می کند؛ زیرا در آغاز پاسخ خ
می گوید: «دو نامهٔ شما را خواندم و مضمون آن ها را دریافتم، ولی نمی تو
دربارهٔ همهٔ سرفصل های آن ها نفیاً یا اثباتاً سخن بگویم؛ چون که مطلب در آ
گسترده و طولانی است و وارد هر زمینه ای شده است ...».[۲]

دوم آن که از این گفتهٔ ابن عباد- و همچنین گفتهٔ القباب که پیش تر گذشت
دست می آید که مکاتبهٔ شاطبی صرفاً عبارت از یک سؤال نبوده است، ب
نوشته ای بلند و دارای مسائل و سرفصل های متعدد بوده که شامل مناظره
رایج در غرناطه و حجت ها و دلایل دو گروه [موافق و مخالف ضرورت وجود
و مرشد] و نظریات آنان می شده است و شاطبی آن ها را تماماً در نامهٔ خود آو
است و این مکاتبه - که دو نامه به ابن عباد از آن جمله است- همهٔ مسائل را آن چ
به تفصیل آورده است که این دو پاسخگو از پاسخ تفصیلی به آن ها و پیگ
سرفصل ها پوزش خواسته اند تا آن جا که القباب می گوید: از پیگیری سرفص

---

۱- المعیار، ج۱۲، ص۲۹۳.
۲- ظاهراً نام پرسنده را از پاسخ ابن عباد که- بر خلاف پاسخ القباب- با این عبارت شروع شده ا
استفاده کرده است: «از محمدبن عباد- لطف خدا شامل حالش باد- به ابو اسحاق ابراهیم شا
خداوند همچنان حافظش باد ...». پیشین، ج۱۲، ص۲۹۳.

ـودداری کردم؛ زیرا حقیقتاً به کاستی عاجل و آجل خود معترفم...». [۱]

، نهایت مایهٔ تأسف است که نامه هایی با چنین ارزش علمی و تاریخی، گمشده و دست رفته است. [۲]

راه ورود طبیعی به این نظریه، ارائه مختصر و آسان یابی از آن است. لذا فصل ـنده را بدان اختصاص داده ام تا مقدمه ای باشد برای بررسیِ تفصیلیِ این نظریه و ـاقشهٔ آن و بیان جنبه های گوناگونش در فصل های آینده.

ـبشین.

ـبشین، ج۱، ص۱۲۳؛ تقریباً متن کامل پاسخ پیش تر گذشت.

صل دوم

# چارچوب کلی نظریه شاطبی

روشن است جـایگاه اصلـی کـه شـاطبی در آن، نظـریهٔ مقـاصـد را بسط داده ست، بخش سـوم از بخش هـای پنج گـانـه «الموافقـات» است، کـه جلد دوم از جلدات چهارگانه چاپ شدهٔ آن به شمار می رود.

خـلاصـه ای را کـه در این فـصل آورده ام، در حقـیقت برگـرفتـه از این جلد الموافقـات» و مختص به آن است و ـ به حـول خـدا ـ در فـصلی دیگر ادامـهٔ نظریهٔ قاصد در دیگر جلدها و دیگر کتاب های منتشر شدهٔ شاطبی را پی خواهم گرفت. ر این خـلاصـه بیش از آن کـه به ارائه اطـلاعـات تفـصیلـی دربارهٔ نظریهٔ شـاطبی ردازم، می کوشم تا دور نمایی از آن ترسیم کنم.

همچنین سعی می کنم میان ایجاز و فشرده گـویی و روشنی و تفصیل، تناسب هماهنگی برقرار کنم، کاری نه چندان آسان که امیدوارم بدان توفیق یابم. در این تلاصه از تعلیق و مناقشه ـ جز به صورت اندك و کـمرنگ که فضای معرفی را کدر کند ـ می پرهیزم، زیرا برای مناقشه و تعلیق بر نظریهٔ شاطبی مجال دیگری در نظر رفته شده که خواهد آمد.

## هدفداری شریعت[1]

شاطبی پیش از ورود به موضوع مقاصد و تفصیل سخن در آن، مقدمه‌ا: می‌آورد و آن را «کلامی» وصف می‌کند و در آن به اختصار، مسأله هدفدار: شریعت و احکامش را بررسی و در آن تصریح می‌کند که «شرایع تنها برای مصال عاجل و آجل ـ با هم ـ وضع شده است». این دیدگاه همهٔ معتزلیان و مورد قبو بیشتر فقیهان متأخر است. برخلاف رازی که «می‌پندارد احکام و افعال خداوند هیچ هدفی ندارد و قابل تعلیل نیست».

آن گاه تصریح می‌کند که با استقرای احکام شریعت به یقین در می‌یابیم ک برای مصالح بندگان وضع شده است و این هدفداری، در همهٔ تفصیلات جزئیات شریعت جریان دارد و برای اثبات این نظریه، نصوصی از شریع را نقل می‌کند که یا هدفداری شریعت را به طور کلی بیان می‌کند و هدف و فلسفهٔ احکام جزئی را؛ مانند آیهٔ شریفهٔ **«وما ارسلناك الا رحم للعالمين**؛ ما تو را جز به عنوان رحمتی برای عالمیان نفرستادیم»[2] که ناظر نوع اول است و این گفتهٔ پروردگار پس از تشریع حکم وضو **«مايريدالله ليجع عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم و ليتمّ نعمته عليكم لعلكم تشكرون**؛ خ نمی‌خواهد شما را به سختی دچار کند، بلکه می‌خواهد شما را پاکیزه سازد نعمتش را بر شما تمام کند، باشد که سپاس گزارید»[3]، که ناظر به نوع دوم احکام جزئی است.

---

۱ـ با توجه به اهمیت اساسی این مسأله در موضوع مقاصد و با توجه به این که شاطبی در آن سخت ایجاز سخن گفته است ـ ان شاءالله ـ در فصلی خاص (یعنی فصل اول از بخش سوم) به این بحث ؛ خواهم گشت.
۲ـ انبیا(۲۱) آیهٔ ۱۰۷.
۳ـ مائده(۵) آیهٔ ۶.

## تقسیم بندی مقاصد

شاطبی مقاصد را به مقاصد شارع و مکلفان و اولی را به چهار نوع به شرح زیر تقسیم می کند:

نوع اول: قصد شارع از وضع شریعت.

نوع دوم: قصد شارع از وضع شریعت برای فهماندن.

نوع سوم: قصد شارع از وضع شریعت برای تکلیف به مقتضای آن.

نوع چهارم: قصد شارع در ورود مکلف تحت احکام شریعت.

اما قسم دوم را که مربوط به قصد مکلفان است، به انواعی تقسیم نمی کند، بلکه آن را فقط طی چند مسأله بررسی می کند.

در این جا گزارشی از مهم ترین محتویات این دو قسم یا پنج نوع ـ از مقاصد به ترتیبی که تقسیم شده ـ عرضه می کنم و در این کار، گاه از ترتیب شاطبی پیروی می کنم و در مواردی جدا می شوم تا بتوانم به بهترین وجه نظریه اش را بیان کنم.

## قسم اول: قصد شارع

### نوع اول: قصد شارع از وضع شریعت

شاطبی در عنوان بحث، آن را چنین نام می برد، لیکن در مقدمه و به هنگام تقسیم مقاصد درباره اش می گوید: «قصد شارع از وضع شریعت ابتداءً» این قید اخیر برای بیان مقصود شاطبی از آن و تفکیک این نوع از سه نوع دیگر شایان اهمیت است. از این رو شیخ عبدالله الدراز دربارهٔ آن این توضیح مهم را می نویسد: «یعنی آن قصدی که در مرتبهٔ نخست قرار می گیرد و مقاصد دیگر در حقیقت تفصیل آن هستند و این مقصد، آن است که شریعت برای مصالح بندگان

در دنیا و آخرت وضع شده است».[1]

شاطبی بحث از این نوع یا این مقصد از احکام شریعت را این گونه می‌آغازد «تکالیف شریعت به حفظ مقاصدش در خلق باز می گردد و این مقاصد سه گونه است: ... ضروری، حاجتی و تحسینی.» آن گاه این سه گونه را تعریف می کند:

- ضروری: چیزی است که تحقق مصالح دین و دنیا بدان است و از نبودش اختلال و فساد بزرگی در دنیا و آخرت رخ می دهد و به مقدار فقدانش در نظام زندگی، تعطیل و فساد پدیدار می شود.

- مقاصد حاجتی - یا مصالح حاجتی - چیزی است که بدان تنگی و سختی معیشت مکلفان زدوده می شود و فراخی در آن پیدا می گردد.

- تحسینی آن مصالحی است که اهمیتش در حد مصالح قبلی نیست و کارش تحصیل و تکمیل آن ها است. این نوع در عادت های نیکو و مکارم اخلاق و آداب متجلی می شود.

از طریق استقرا روشن شده است که مقاصد ضروری پنج تا است، به این شرح: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل.[2] همهٔ آیین ما برای حفظ این پنج مقصد آمده اند.

شریعت این مصالح را - چه ضروری و چه غیر آن - از دو طریق مکمل یکدیگر حفظ می کند که عبارتند از:

۱ - **حفظ از جنبهٔ وجودی**؛ به این صورت که عوامل پیدایش و تقویت و نگهداری این مصالح را تشریع و ایجاد می کند.

---

۱ـ الموافقات، ج۲، ص۵.

۲ـ در این جا این ترتیب را به کار می برد که همان ترتیبی است که نخستین بار که از ضروریات سخن می گوید، به کار برده است(ج۱، ص۳۸). تفصیل این موضوع را در نخستین فصلی که خواهد آمد و همچنین اواخر فصل اول از بخش اول بنگرید.

۲ـ حفظ از جنبهٔ عدمی؛ به این گونه که آنچه را که موجب نابودی، تباهی و
طیل این مصالح باشد ـ چه بالفعل باشد و چه بالقوه ـ آن ها را دور می کند و
ی زداید؛ مثلاً حفظ دین از جنبهٔ وجودی با عقاید اساسی و عبادت های اصلی
ون نماز و زکات و از جنبهٔ عدمی با جهاد و کشتن مرتدان و منع بدعتگری
سورت می گیرد. احکام عادات و معاملات از جنبهٔ وجودی و احکام حدود و
جازات از جنبهٔ عدمی، دیگر ضروریات را حفظ می کند.

مصالح پنج گانهٔ پیشگفته، اصول و ریشهٔ همهٔ مصالح به شمار می رود و
صالح حاجتی در خدمت و مکمل ضروریات است، همچنان که مصالح تحسینی
ر خدمت و مکمل مصالح حاجتی است. از این رو همهٔ مصالح به گرد
ىروريات می گردند و آن ها را تقویت و تکمیل و زیبا می کنند.

به هنگام تعارض و تعیین اولویت و ترجیح میان مصالح، این ترتیب نتایج جداً
همی دارد؛ از جمله آن که «هر مکملی ـ از جهت مکمل بودن ـ شرطی دارد و آن
ن است که رعایت آن به ابطال اصل منتهی نشود».[1] توضیح آن که مثلاً نماز
روط و مکمل هایی مانند طهارت و رو به قبله بودن دارد. حال اگر همه یا برخی
این شروط فراهم شد و ما همچنان بر فراهم شدن آن ها اصرار کنیم، در این
سورت اصل نماز از دست می رود و بی نماز می مانیم. این جا است که رعایت
ن مکمل ها یا شروط به از دست دادن اصل منجر شده است و این کار جایز
ست. لذا در این صورت باید اصل را حفظ کرد هر چند با از دست دادن مکمل یا
کمل های آن باشد.

مثال دیگر در زمینهٔ معاملات، بیع است. از جمله شروط بیع، غرری نبودن
، است؛ لیکن حصول این شرط به طور کامل در برخی داد و ستدها محال یا
سیار دشوار است و ما دو راه در پیش داریم: یا آن که این گونه داد و ستدها را ـ که

---

پیشین، ج۲، ص۱۳.

ناچار متضمن مقداری غرر است ـ تعطیل می کنیم و یا آن که آن ها را با کاستن غرر در حد امکان حفظ و امضا می کنیم. بی شک راه دوم ـ بنا بر قاعدهٔ پیشگفته که از ادلهٔ شرعی به دست آمده است ـ درست است.

بنابر این شارع مقدس برخی مصالح را در خدمت و مکمل برخی دیگر قرار داده است و فروتر ـ از نظر اعتبار ـ را تابع فراتر دانسته است. لذا شایسته نیست برخی را به سبب برخی دیگر ـ به ویژه فراتر را به خاطر فروتر ـ فروگذاشت و تعطیل کرد. حال آن که این مصالح برای تقویت و تکمیل یکدیگر و برای خدمت به هم وضع شده است.

بر این اساس، شاطبی چهارمین مسأله از این نوع را بنا می کند و پس از تقریر این اصل که «مقاصد ضروری نسبت به حاجتی و تحسینی اصل به شمار می رود»، آن را در پنج قاعده به عنوان های زیر تفصیل می دهد:

۱ ـ ضروری اصل حاجتی و تحسینی به شمار می رود.

۲ ـ اخلال به ضروری به اخلال مطلق آن دو می انجامد.[1]

۳ ـ اخلال در آن دو لزوماً به اخلال در ضروری نمی انجامد.

۴ ـ گاه اخلال کامل در تحسینی یا حاجتی به گونه ای به اخلال در ضروری می انجامد.

۵ ـ سزاوار است حاجتی و تحسینی رابرای مقاصد ضروری حفظ کرد.

هدف شاطبی از تقریر و ترتیب این قواعد، رسیدن به نتیجه مندرج در قاعد پنجم است که خود مبتنی بر قاعدهٔ چهارم است؛ زیرا برای حفظ ضروریات ب طور کلی ناگزیر از حفظ مقاصد حاجتی و تحسینی هستیم؛ چون که «ابطال مقصد سبک تر زمینه ای است برای ابطال مقصد مهم تر و در آمدی برای اخلال به آ است. لذا گویی سبک تر قرقگاه و پناه مهم تر است و آن که به قرقگاه نزدیک

---

۱ـ یعنی اخلالی که اصل را نابود می کند و دیگر اثری از آن مصالح باقی نمی گذارد.

ی شود، احتمال دارد در آن پای نهد، پس آن که جرأت ابطال سبک تر را دارد، ر معرض جرأت یافتن برای حمله به جز آن است ... پس مطلقاً ابطال کمالیات، ، نحوی ابطال ضروریات است». [1]

در این جا به تلخیص همین مقدار از مسائل نوع اول از مقاصد شارع، اکتفا ی کنم، اما بقیهٔ مسائل: پاره ای (مانند مسأله چهارم و پنجم) در فصل مصالح و فاسد خواهد آمد و پاره ای (مانند مسأله نهم) در فصل چگونه مصالح شارع ناخته می شود؟، خواهد آمد. این مسائل را از آن رو به فصول دیگر واگذاردم که ن جاها را برای بحث و تعلیق و تفصیل آن ها مناسب تر یافتم.

**ع دوم: قصد شارع در وضع شریعت برای فهماندن.**

این نوع از انواع دیگر مختصرتر است و بیش از پنج مسأله ندارد که می توان ن ها را به دو مسألهٔ زیر ارجاع داد که به تعبیر شاطبی عبارتند از:

- این شریعت مبارك عربی است. [2]
- این شریعت مبارك اُمّی است. [3]

ارتباط این دو مسأله با موضوع مقاصد، بدین صورت است که فهم درست ریعت و مقاصدش جز از طریق این دو نکتهٔ مُسلَّم ممکن نیست، اما نکتهٔ اول یرا «قرآن به زبان عربی نازل شده است ... پس هر کسی بخواهد آن را درك کند، طریق زبان عربی آن را درك می کند و راهی جز این ندارد. مقصود از مسألهٔ اول مین است. اما این که این شریعت اُمّی است، «زیرا اهل آن چنین بوده اند، بنابر ن برای رعایت مصالح مناسب تر است»؛ «یعنی تنزیل شریعت طبق مقتضای آنان ه شریعت بر ایشان نازل شده است، برای رعایت مصالحی که شارع حکیم در پی

---

۱. پیشین، ج۲، ص۲۱ و ۲۲.
۲. مسأله اول.
۳. مسأله سوم.

آن ها است، مناسب تر و مفیدتر است». [۱]

هرچند این پنج مسأله در برگیرنده اصول ضروری و ارزنده ای برای فهم قرآن و سنت و به دست آوردن مقاصدشان است، طرح آن ها را در این جا شایسته نمی دانم و حتی نمی پذیرم که آن ها را نوعی از مقاصد شارع بشناسیم؛ بلکه معتقدم که آن ها ضوابطی برای فهم مقاصد شارع به شمار می رود و شاطبی خود آن ها را در کتاب «الاعتصام»، «ابزارهایی که بدان ها مقاصد فهمیده می شود» نامیده است. [۲]

از این رو بحث از آن ها را به فصلی که برای بررسی کیفیت فهم مقاصد ترتیب داده شده است، یعنی فصل سوم از بخش سوم، وا می گذارم.

**نوع سوم: قصد شارع در وضع شریعت برای تکلیف به مقتضای آن.**

در این نوع، شاطبی مقاصد شارع در تکلیف بندگان و حدود آنچه را که قصد کرده و آنچه را که قصد نکرده روشن می کند و مباحث آن را در دوازده مسأله ـ که مسأله هفتم نیمی از همهٔ مباحث را به خود اختصاص داده است ـ پی می گیرد.

می توان همهٔ این مباحث را در دو موضوع زیر گرد آورد:

۱ ـ تکلیف به مافوق طاقت.

۲ ـ تکلیف به چیزی که در آن مشقت است.

به اجماع، موضوع اولی از ساحت شریعت به دوراست؛ لذا چندان در آن درنگ نمی کند؛ لیکن بیشتر به حالات شکننده در تکلیف، یعنی مواردی که شک می کنیم که تحت طاقت مکلفان و در نتیجه، شدنی است یا نه، می پردازد. از این رو در آنچه به تکالیف شرعی بر می گردد، «اگر در بدو نظر پنداشتیم قصد

---

۱ـ پیشین، ج۲، ص۶۹ (توضیح شیخ عبدالله الدراز در حاشیهٔ کتاب).

۲ـ الاعتصام، ج ۲، ص۲۹۳.

ع تکلیف به مافوق طاقت بندگان است، با تأمل در می یابیم که تکلیف در
بقت به سوابق، لواحق یا قرائن آن متوجه است ... » بنابر این اگر مثلاً شارع
نان را به دوست داشتن یکدگر فرمان داده است، مقصود تکلیف به خود
تی که خارج از قدرت بندگان است، نیست، بلکه فرمان متوجه اسباب سابق
حق و یا مقارن آن، که زمینهٔ دوستی را فراهم و آن را تقویت می کند، است.
رد همانند نیز چنین است.

اما دیگر افعال مشتبه ـ که نمی دانیم داخل در قدرت است و تکلیف متوجه
ا است و یا آن که مافوق طاقت است و فرمان متوجه سوابق و لواحق آن ها
ت ـ در صفات باطنی چون کبر، حسد، دنیا دوستی، بردباری، آرامی، دلیری
دلی متجلی می شود، که شاطبی آن ها را عمیقاً و به تفصیل در دو مسألهٔ سوم و
ارم بحث می کند. این بحث با همهٔ ارزشی که دارد، در حاشیهٔ موضوع مقاصد
ه است و گویا شاطبی متوجه این نکته شده. از این رو پس از برانگیختن
کالی از اشکالات موضوع می گوید: «تحقیق مطلب به بحثی گسترده تر نیازمند
ت که در این موضوع از آن بی نیازیم». [1]

اما دومین موضوع، یعنی تکلیف بدانچه در آن مشقت است، موضوع
م ترین نوع است؛ زیرا اگر بحث مسأله تکلیف به مافوق طاقت، روشن و
لم است، مسائل مشقت در تکلیف، سرشار از ابهام، پیچیدگی و سرگردانی
ت و به همان مقدار که این بحث، مهم و دشوار است، شاطبی در طرح آن و
ن کردن مسائل آن موفق بوده است. پس به عنوان درآمد بحث تعریف مشقت
ان انواع و درجه هایش، احکام و مقاصد شارع را در آن باب بیان می کند.
ست آن که «مقصود شارع از تکلیف نفس مشقت و سختی نیست». [2] نصوص

---

یان مسألهٔ چهارم.
از مسألهٔ ششم.

متعدد که حرج را نفی می کند و صراحتاً این شریعت را مبتنی بر آسانی
آسان گیری در احکام و مقاصد خود معرفی می کند، همچنین رخصت های فراو
که در مورد تکالیف شرعی وارد شده است، مؤید این مطلب است. لذا اگر شا
در پی مشقت بود، رخصت ها را تشریع نمی کرد و این نکته ـ با در نظر گرفتن ا
دو دلیل ـ مورد اتفاق و اجماع است.

آن گاه به مسأله هفتم ـ که طولانی ترین مسائل است ـ می پردازد تا در مطلع
مقرر دارد که «شارع در پی تکالیفی است که هرچند ممکن است دارای مشقت
سختی باشد، اما معمولاً و به طور کلی سختی تلقی نمی شود. همان طور
معمولاً طلب معاش از طریق صنعت و پیشه، سختی تلقی نمی شود و روش
است رایج و متداول و سختی موجود در آن، روی هم رفته کسی را از کار
کوشش باز نمی دارد و حتی عاقلان و صاحبان عادات، آن را که از این سختی
زند و دوری کند، تنبل به شمار می آورند. تکالیف رایج و متداول نیز چنین است
هر چند بیشتر تکالیف شرعی، رنگی از سختی دارد و شارع چنین تکالیفی
خواسته و وضع کرده است، لیکن خود این مشقت را نخواسته است. پس در هر
حالتی شارع مشقت را نمی خواهد و مورد نظرش نیست؛ بلکه مصالحی را
شامل حال مکلف می شود، می خواهد.

از این اصل، اصل دیگری به این شرح به دست می آید: «مکلف نباید
انجام تکلیف برای زیادی اجر، مشقت را قصد کند، بلکه باید در پی عملی باش
که به سبب مشقت دار بودن موجب ثواب شود. از این رو نیت مشقت، باطل
مغایر خواست شریعت که می دانیم قطعاً آسان گرفتن است، می باشد و هر ق
مشقت طاقت فرساتر و غیر عادی تر باشد، قصد آن به بطلان عمل نزدیک تر اس
و از خواست شارع دورتر است؛ «زیرا خداوند رنج دادن افراد را وسیلهٔ تقرب
خود و کسب ثواب قرار نداده است». البته این در صورتی است که مکل
خواهان رنج و مشقت و در پی آن باشد، اما اگر از لوازم عمل باشد، مانند مشق

ـهاد، تن دادن به آن درست است.

از آن جا که احادیث بسیاری دربارهٔ خواست شریعت مبنی بر رفع حرج و ـت ـ جز جایی که ناگزیر است ـ آمده، شاطبی در یکی از فصل های پیوسته به ـه هفتم به علت این شدت در رفع حرج پرداخته و با بحثی مفید و زیبا علت آن ـ دو مسأله بیان کرده است:

«نخست ترس از ترك طریق عبادت و تن زدن از بندگی و ناخشنودی از تکلیف ـرس از فاسد کردن جسم و عقل و مال و حال مکلف نیز در آن می گنجد.

دوم ترس از کوتاهی در انجام وظایف مختلف مربوط به مکلف؛ مانند ـختن به زن و فرزند به هنگام تعارض با تکالیف خواسته شده از او. چه بسا که ـرفتن در انجام برخی وظایف، مکلف را از تکالیفش باز دارد و گاه مکلف ـخواهد در هر دو زمینه نهایت کوشش خود را به کار برد و در نتیجه از انجام هر ـاز ماند.

از این رو اگر مقصود شارع رفع حرج و مشقت در تکالیف باشد، در این جا ـودش استمرار بر عمل و حفظ تعادل در ادای واجبات و افراط و تفریط نکردن ـن ها است.

شاطبی با استناد به نصوص فراوان و قاطع در این زمینه به تفصیل و با ترتیبی ـنی و زیبا بحث می کند و اعتراضات احتمالی را طرح می کند و به آن ها پاسخ ـهد. آن گاه در مسألهٔ هشتم به حکم نوع دیگری از مشقت می پردازد؛ یعنی ـقت مخالفت با هوای نفس؛ «زیرا مخالفت با آنچه نفس خواهانش است، ـنقت و گریز از خواست نفس دشوار است». در این جا شاطبی معتقد است که ـع برای این نوع مشقت، ارزشی و اعتباری قائل نیست؛ زیرا «هدف شارع از ـع شریعت بازداشتن مکلفان از پیروی هوای نفس است تا آن که بندگان خدا ـد. لذا مخالفت با هوای نفس از مشقت های معتبر در تکلیف نیست، هر چند ـتاً مشقت تلقی شود. سپس ـ در مسأله یازدهم ـ به این مطلب باز می گردد تا

مشقتی را که شارع در پی رفع آن است، از مشقتی که خواهان رفع آن نیس
ـ اگرچه خواهان حصولش نیز نیست ـ تفکیک کند و معیاری در این باب به
شرح ارائه کند: «مشقتی که در اعمال رایج غیر عادی باشد و موجب فساد دینی
دنیوی گردد، روی هم رفته شارع در پی رفع آن است... لیکن اگر غیر عادی نبا
و مانند آن در اعمال رایج واقع شود، شارع هر چند خواهان وقوعش نیست،
پی رفع آن نیز نمی باشد. دلیل این مطلب آن که اگر شارع در پی رفع چنین مش
بود، دیگر تکلیفی باقی نمی ماند؛ زیرا هر عمل عادی یا غیر عادی کوچک
بزرگ به اندازهٔ خود مشقت و خستگی دارد».

سپس شاطبی بر نکتهٔ مهمی انگشت می نهد، به این شرح که مشقتی
شایستهٔ تخفیف هست یا نیست با عملی که لازم است صورت گیرد و در
اهمیت و ضرورتش سنجیده می شود؛ مثلاً مشقتی را که در دورکعت نافله خ
است، با نماز دورکعتی صبح ـ که از مؤکدترین نمازها است ـ سنجیده نمی شو
مشقت این دو نماز ـ که غالباً سبک است ـ با مشقتی که در حج است و مشقت
سه با مشقتی که در جهاد است، سنجیده نمی شود. از این رو مشقت نماز و ر
در کنار مشقّت حج، مشقت به شمار نمی رود و مشقت های حج در کنار ج
مشقت تلقی نمی شود. پس سنجش مشقت نسبی است و در آن باید به طبیع
عمل و ضرورت و مصلحت آن و حال مکلف نگریست و بر اساس همهٔ این
حکم به رخصت داد یا نه.

پایان بخش مباحث مشقت و رخصت، مسأله دوازدهم که جلوه ای
خلاقیت و درك عمیق شاطبی از شریعت و از نکات بدیع او است، به این ش
آمده است:

اساساً تشریع در اسلام ـ در اصل ـ «بر طریقهٔ وسط و میانه و با رعای
دو طرف بی آن که به سمتی تمایل داشته باشد، آمده است». معظم تکالیف
مانند نماز، روزه و زکات و معظم محرمات، تابع این منطق اعتدال و منا

، عامهٔ مکلفان است؛ لیکن در جایی که هدف تشریع حکمی، مبارزه با
رافی در مکلفان باشد، دارای گرایشی ضد آن انحراف خواهد بود؛ مثلاً
انحراف مکلفان در جهت اباحهٔ همه چیز و بی توجهی به احکام و پیروی
رای نفس و شهوات باشد، تشریع در جهت منع و سخت گیری خواهد
ا مردم را به حال اعتدال باز گرداند و هنگامی که انحراف در جهت افراط
لغه در دین و زهدگرایی و سختی خواهی باشد، تشریع در جهت آسان گیری
فیف و رخصت دادن و تشویق به بهره مندی از مواهب زندگانی سیر خواهد

شاطبی ـ رحمة الله علیه ـ در این مورد عبارات استوارو درخشانی به کار
رد و می گوید: «اگر به دیدهٔ تأمل در کلیت شریعت بنگری، آن را میانه گرا
می یافت و اگر در آن گرایشی به یک سمت دیدی، برای مبارزه با وجود ـ یا
وجود ـ گرایش به سمت مخالف است؛ لذا سخت گیری ـ که عمدتاً در زمینهٔ
ندن و بازداشتن است ـ برای مقابله با اباحه گرایان و بی توجهان به احکام دین
، و آسان گیری ـ که عمدتاً در زمینهٔ امیدوار کردن و تشویق و رخصت دادن
ـ برای مقابله با برخود سخت گیران و کسانی است که خود را به رنج در
نته اند. در جایی که نه این جنبه و نه آن مورد نظر باشد، میانه روی را نمایان و
ک اعتدال را درخشان می بینی و این اصلی است که بدان رجوع می کنند و
است که در آن پناه می گیرند».

**چهارم: قصد شارع در ورود مکلف تحت احکام شریعت**

این نوع مفصل ترین انواع قسم اول (مقاصد شارع) است و تقریباً به تنهایی به
، انواع سه گانهٔ پیشین است. شاید یکی از علت های طولانی شدن این نوع،
رادهای طولانی خارج از موضوع مقاصد است که مؤلف آورده است، هر
ی ارتباط با اصل بحث نیست. مقصودم از این استطرادها، به ویژه مسأله نهم

تا مسأله شانزدهم است. مهم ترین رشتهٔ پیوند مباحث این مسائل هشت گ
بحث قصد شارع در ورود مکلف تحت احکام شریعت، آن است که هیچ ک
هیچ حالت و هیچ چیزی هرگز از احکام شریعت بیرون نیست و خاص و عام
و موقعیت های شناخته و ناشناخته و احوال آشکار و نهان همهٔ این ها باید
شریعت و مشمول احکام آن باشند.

از این رو در آغاز مسألهٔ نهم می گوید: «شریعت نسبت به مکلفان ک
فراگیر است؛ بدین معنی که خواست ها و فرمان هایش اختصاص به گر
خاص ندارد و قطعاً همگان را فرا می گیرد» و در آغاز مسأله دوازدهم اض
می کند: «همان طور که شریعت نسبت به همهٔ مکلفان عام است و در
حالاتشان جاری است، نسبت به عالم غیب و شهادت از جهت هر مکلفی نی
است و همان گونه که هر ظاهری را به آن ارجاع می دهیم، هر باطنی را نیز
ارجاع خواهیم داد».

همچنین اگرچه مسأله های هفدهم، و نوزدهم، ارتباط استواری با
قصد شارع در ورود مکلفان تحت تکلیف دارد، با جاهای دیگر مناسبت بیش
پیوند استوارتری دارد؛ مسألهٔ هفدهم به بحث مصالح و مفاسد و کیفیت تر
میان آن ها مربوط می شود که به دلیل گستردگی بحث، آن را به بعد مو
می کنم. دو مسألهٔ هیجدهم و نوزدهم دربارهٔ تعلیل شریعت و فلسفهٔ احکام
که به اختصار در مقدمه ـ همان طور که گذشت ـ از آن بحث کرده است و
کردم ـ ان شاءالله ـ آن را با تفصیل و بررسی و تعلیق در جای خود مجدداً
خواهم کرد.

این ده مسأله، یعنی نیمی از مسائل، این نوع است. ده مسأله دیگر می ما
دقیقاً با اصل موضوع ما مرتبط است که به آن ها خواهیم پرداخت.

شاطبی برای مسائل نوع چهارم از مقاصد شارع ـ همان طور که گذشت
عنوان را برگزیده است: «قصد شارع در ورود مکلف تحت احکام شریع

گام پرداختن به مسألهٔ اول برای توضیح مقصود خود، عبارت را تغییر می دهد و گوید: مقصد شرعی از وضع شریعت... . این تعبیر ما را به سنجیدن آن با ان نوع اول وا می دارد که می گوید: «قصد شارع از وضع شریعت». این ابهت میان دو عنوان سؤال برانگیز است که چه رابطه ای و چه فرقی میان نوع و دوم است. شیخ عبدالله الدراز در این باره تعلیقی دارد که سودمنداست. او گوید: «معنای نوع اول آن است که شریعت، نظامی در بر گیرندهٔ سعادت دنیا خرت برای پیروان خود تدارك دیده است و معنای نوع چهارم آن است که شارع ندگان می خواهد وارد این نظام شوند و از آن پیروی کنند نه از هوای ن...».[1]

با نگریستن به مباحث این دو نوع، کاملاً فرق میان آن ها آشکار می شود، هر عبارات آغازین هر دو نوع گویای این تفاوت است. عبارت آغازین نوع اول یش تردر جای خود آوردیم. اما در پایان عبارت آغازین، خود درباره نوع ارم می گوید: «مقصد شرعی از وضع شریعت، بیرون کشیدن بندگان از رت هوای نفس است تا همان گونه که ناخواسته بندهٔ خدا هستند، به اختیار نیز ٔ خدا باشند». آن گاه پس از نقل نصوصی دال بر نکوهش هوا و هواپرستان گوید: «از همهٔ این ها روشن می شود که قصد شارع دست شستن از پیروی ی نفس و تن دادن به بندگی مولاست». آن گاه ـ طبق عادتی که در تقریر صد دارد ـ آن قدر دلائل عقلی و نقلی می آورد و اعتراضات وارد و احتمالی را ح و رد می کند که گفته هایش را به گونه ای قطعی و بی کم ترین غبار تردیدی به ت می رساند و ثابت می کند که قصد شارع دور کردن مکلفان از سلطهٔ هوای ن و به زیر سیطرهٔ احکام شریعت در آوردنشان است. این مطلب با آنچه در نوع ، گذشت که هدف شارع حفظ مصالح بندگان است، منافاتی ندارد؛ زیرا اگر

---

[1] شین، ج۲، ص۱۶۸.

چه مصالحشان حتی با پیروی از هوای نفس تا اندازه‌ای تأمین شدنی است، لی
تأمین مصالحشان به کامل‌ترین شکل، تنها از طریق احکام شرع ممکن است و
جز از طریق رهایی از هواها و گرایش‌های نفسانی و جستجوی مصالح حقی
مطابق خواست شارع ممکن نیست.

آن گاه می‌گوید: حال که این مطلب مقرر شد، چند قاعده از آن متف
می‌شود، از جمله:

۱ ـ هر عملی که مطلقاً در پی هوای نفس باشد، بی‌آن که به امر یا نهی یا تخ
شارع توجهی شده باشد، مطلقاً باطل است؛ زیرا هر عمل باید به انگیزه و
پاسخ دعوتی باشد و اگر چنین عملی لبیک گوی شریعت نباشد، جز به مقتض
هوا و شهوت نیست و آنچه این گونه باشد، مطلقاً باطل است... و هر عملی
مطلقاً به مقتضای امر یا نهی یا تغییر شارع صورت گرفته باشد، صحیح و
است. عملی که با دو انگیزه صورت گرفته باشد و این دو در آن آمیخته باش
حکم، تابع انگیزهٔ غالب و مسلط است.

۲ ـ پیروی از هوا کاری است نکوهیده، هر چند صورت آن کار خوب باش
حسن فعلی داشته باشد؛ زیرا گام نهادن در راه ارضای نفس و برافروختن آتش
و عادت کردن به اجرای فرمان آن بی‌تقید به قیود شرع است، اگرچه در ان
دادن اعمال مباح و نیکو باشد و اگر این شیوه ادامه یابد، هوای نفس آدمی ر
تجاوز از احکام شریعت و تن دادن به ممنوعات وا می‌دارد.

این خلاصهٔ مسألهٔ اساسی این نوع است؛ یعنی مسأله اول و فصولی که د
باب است و مسأله دوم تا ششم این نوع نیز ادامهٔ موضوع مسأله اول و تفصی
تعمیق مباحث آن است که از تقسیم مقاصد شریعت به مقاصد اصلی و مقا
تبعی به این شرح آغاز می‌شود: «مقاصد اصلی همان است که مکلف در آ
نقشی ندارد و ضروریات معتبر در هر آیینی است...».

ضروریات معتبر در هر آیین ـ همان طور که گذشت ـ عبارتند از: حفظ د

س، عقل، نسل و مال.

مکلف در این مقاصد نقشی ندارد، بدین معنا که باید آن ها را رعایت کند چه ین کار راضی باشد و چه نباشد و حتی اگر در رعایت آن ها کوتاهی کند، مجبور ملزم به حفظ آن ها می شود و در برابر تضییع آن ها در دنیا و آخرت مجازات ی شود. از این رو حفظ این ضروریات به خواست و میل و ارادۀ مکلف ارتباطی ارد و این است معنای آن که مکلف در آن ها نقشی ندارد.

ـ «مقاصد تبعی آن است که نقش مکلف و بهره اش در آن در نظر گرفته شده ست و از طریق آن می تواند نیازهای خود را برآورد و به خواسته های خود برسد و مواهب حیات بهره مند گردد». انواع تمتع مباح و بهره مندی از مواهب زندگی تنعم در چارچوب مقرراتی که شریعت معین کرده است، از این مقاصد به شمار ی رود.[1]

روشن است که این مقاصد تبعی ـ علاوه بر آن که مایۀ تمتع و بر خورداری کلفان است که از آن به «حظ» تعبیر می کند «در خدمت مقاصد اصلی و مکمل آن ست». همچنان که مقاصد اصلی ـ اگر چه در اصل بدون توجه به موافقت یا عدم وافقت مکلف بر او واجب شده است ـ به نتایجی منجر می گردد که به سود او ست.

شاطبی پس از بیان تداخل و هم پوشی مقاصد اصلی و تبعی می گوید: «از این ان روشن شد آنچه که مکلف در آن با قصد اول نقشی ندارد، از طریق شارع و با صد دوم برایش حظ و بهره حاصل می شود و آنچه که با قصد اول مکلف در آن

---

ـ چقدر مناسب بود در این جا برای توضیح مطلب به آیۀ ۱۴ آل عمران: «زین للناس حب الشهوات ...؛ شهوت دوستی برای مردم آراسته شده است» استناد می شد. هر چند به آیاتی با تفصیل کم تر مانند: «قل من حرم زینة الله التی اخرج لعباده والطیبات من الرزق؛ بگو چه کسی زینت خدایی را که برای بندگانش برآورده است و رزق های پاك را حرام کرده است»، (اعراف، آیۀ ۳۲) استناد کرده است.

حظی دارد، گاه موجب عملی بدون حظ می شود». مثال این مطلب جایی اس
که مکلف برای حفظ نفس و نسل خود ـ که از مقاصد اصلی به شمار می رود که د
حفظ آن ها حظی ندارد ـ می کوشد و در همان حال از مواهبی بهره مند می شود ک
از مقاصد تبعی به شمار می رود و حتی عبادت، که از همهٔ تکالیف نسبت
رعایت حظ مکلف دورتر است، موجب مقاصد تبعی مانند کسب احترام مردم
اعتمادشان می شود.

از سوی دیگر، همهٔ مواهب و تمتعاتی که شارع مجاز دانسته است، داخل د
حفظ ضروریات، یعنی مقاصد اصلی هستند: «پس خوردن خوراکی های لذیذ
پوشیدن لباس های نرم، بر مرکب های راهوار نشستن و ازدواج با زیبارویا
موجب زدودن نیازها و کاستی ها و زمینهٔ حفظ ضرورت زندگی است که پیش ن
گفتیم: مکلف در حفظ زندگی ـ از جهت ضروری بودن ـ حظی ندارد».

هر چند عمل به مقتضای مقاصد اصلی برای مکلفان، مقاصد تبعی را نیز د
پی دارد و عمل به مقتضای مقاصد تبعی در خدمت مقاصد اصلی است، بهتر آ
است که عمل به مقتضای مقاصد اصلی و برای آن باشد. دلایل این بهتری
برتری فراوان است[1] که در این جا خلاصهٔ آن ها را می آوریم.

۱ ـ زیرا این کار با آنچه در نوع اول مقاصد شارع از تشریع تقریر کردیم
گفتیم: هدف، دور کردن مکلفان از پیروی هوای نفس است، موافق تر
مناسب تر است.

۲ ـ زیرا رعایت مقاصد اصلی، بهتر اخلاص در عمل و تبدیل آن به عبادت ر
تضمین می کند و از مشارکت تمتعاتی که عبودیت محض را غبارآلود می کند
دورتر است.

---

۱ـ تفصیل و دلایل آن ها را در مسأله پنجم و فصول مربوط به آن بنگرید. خلاصه ای که در با
آورده ام، از عبارات شاطبی با اندکی تصرف از من است.

۳ـ زیرا بنای بر مقاصد اصلی، همهٔ رفتار مکلفان را ـ چه از عبادات باشد و چه از عادات ـ به عبادت تبدیل می کند.

۴ـ زیرا اگر مکلف در پی تحقق مقصد اصلی باشد، ناخواسته مقاصد تبعی نیز محقق می شود؛ چون که مقاصد اصلی، عام تر و مهم تر است.

۵ـ زیرا عمل بر طبق مقاصد اصلی برترین طاعت و مخالفت با آن ها بدترین معصیت است. از این جا قاعده دیگری به دست می آید به این شرح: اگر در اصول و ریشه های طاعات کاوش شود، به حفظ مقاصد اصلی باز می گردد و با دقت نظر در می یابیم که گناهان کبیره در مخالفت این مقاصد است.[1]

۶ـ همچنان که عمل به مقتضای مقاصد اصلی، غالب اعمال را به احکامی واجب بدل می کند؛ زیرا در جهت حفظ امور ضروری دین است و عمل در چارچوب واجبات بهتر از غیر آن است.

هر چند این دلایل که عمل به مقتضای مقاصد اصلی را ترجیح می دهد، جداً مهم است، مشروعیت عمل به مقتضای مقاصد تبعی و بهره مندی از تمتعات را نفی نمی کند، مشروط بر آن که عملی که به مقتضای مقاصد تبعی صورت می گیرد، اگرچه در درجهٔ دوم، به قصد تحقق مقاصد اصلی نیز باشد. لذا عملی که فقط برای لذت بردن و در پاسخ به خواست های نفسانی صورت گرفته، عملی است صرفاً بر طبق هوا و هوس و نزد خداوند ارزشی و پاداشی ندارد.

از این جا ـ در مسأله ششم ـ شاطبی استطراداً بحثی مفصل و بی نهایت دقیق را دربارهٔ اخلاص و شرك در اعمال عبادی و عادی پیش می کشد. این بحث از مباحث ارزشمندی است که شاطبی ـ رحمةالله علیه ـ با نظرگاه فلسفی دقیقی و با دراز نَفَسی در یک مباحثهٔ علمی ارزنده ای در آن پیش می رود، به ویژه آن جا که اختلاف میان دیدگاه غزالی دربارهٔ اخلاص ـ که دیدگاهی است سختگیرانه با صبغهٔ

---

۱ـ یعنی عمل به مقتضای مقاصد اصلی از ارکان دین و طاعات بزرگ به شمار می رود و ... .

صوفیانه- و دیدگاه شاگردش ابن العربی- که دیدگاهی است سرشار از تدقیقات فقهی -بررسی می کند.

هر چند برایم ممکن نیست خلاصه ای از این مطلب با همهٔ فروع و آثاری که دارد، ارائه کنم،[1] لازم است به یکی از مهم ترین نتایجی که پس از مناقشات بلند و استوار آن را ثابت کرده است، اشاره کنم. شاطبی پس از ترجیح دیدگاه ابن العربی بر دیدگاه غزالی این نتیجه را چنین تقریر می کند: «پس تمتعات مختص به انسان با عبادات قابل جمع است... هر چند شکی نیست که خالص کردن نیت عبادت از مسائل دنیوی اولی است. لذا اگر نیت دنیا بر نیت عبادت غالب شد، حکم از آن غالب است و این عبادت ارزشی ندارد و اگر نیت عبادت غالب شد، حکم از آن عبادت است...».

دو مسألهٔ هفتم و هشتم باقی می ماند که شاطبی اولی را به موضوع نیابت اختصاص داده است که کاملاً به موضوع قصد شارع در ورود مکلف تحت احکام تکلیف مرتبط است. اعمالی چون معاملات و بستن قرارداد یا فسخ آن ها و انجام دادن تعهدات مالی، شرعاً قابل نیابت است؛ «زیرا حکمتی که در این امور نهفته و از مکلف خواسته شده است، به وسیلهٔ دیگری نیز قابل استیفا است». بنابر این صحت نیابت در اعمال در گرو تحقق حکمت و مقصود آن ها است و هر گاه این حکمت محقق شود، نیابت نایب درست است و هرگاه تحقق حکمت تنها به وسیلهٔ مکلف اصلی ممکن باشد، نیابت صحیح نیست. بر همین اساس، شاطبی نیابت در عبادات را باطل و این اصل را بر اساس نقل و عقل قطعی می داند به گونه ای که «هیچ کس جای دیگری را پر نمی کند و هیچ کس نمی تواند در آن، مکلف را بی نیاز کند».

---

۱ـ زیرا از جهتی این بحث آن چنان دقیق است که اجازهٔ کم ترین تلخیصی نمی دهد و از جهتی نمی خواهم این بحث را در این فروع پیچیده غرق کنم.

دلایل نقلی شاطبی بسیاری از آیات قرآن است؛ مانند: «ولاتزر وازرة وزر خری؛ هیچ کس بار دیگری را به دوش نمی کشد» و «و من تزکی فانما یتزکی فسه؛ هر کس خود را تزکیه کند برای خودتزکیه کرده است».

مهم ترین دلیل عقلی شاطبی در این باب بر اساس مقاصد عبادات استوار ست به این شرح که «مقصود عبادات خضوع در برابر خدا و توجه به او و فروتنی ر مقابل او و تن دادن به حکم او و آباد کردن دل به یاد او است تا آن که بنده مواره با دل و اعضای خود در برابر خدا حاضر و مراقب باشد و یک دم از حق فلت نکند و به اندازهٔ طاقت خود در جهت جلب رضای حق بکوشد. حال آن که یابت منافی و مغایر این مقصود است».

آن گاه ـ به عادت خودـ اعتراضات احتمالی بر نفی نیابت در عبادات[1] را نقل رد می کند. مهم ترین اشکال، احادیثی است که نیابت در حج و روزه را صحیح جایز می داند. شاطبی پس از نقل این احادیث در سند و دلالت آن ها به تفصیل ناقشه می کند و استناد به همه یا برخی از آن ها را رد می کند و پایان بخش سخنش ر این باب این است: «... این احادیث انگشت شمار، با اصل ثابت و قطعی در شریعت تعارضی ندارد. همچنین در جای خود ثابت شده است که تنها در صورتی ی توان به مقتضای خبر واحد عمل کرد که با اصلی قطعی معارض نباشد و این اعدهٔ مالک بن انس و ابو حنیفه است و سرّ مطلب و نکتهٔ موضوع و مقصود همین ست».

در مسألهٔ هشتم یکی دیگر از مقاصد شارع در ورود مکلف تحت تکلیف را به ین شرح تقریر و تحریر می کند: «از جمله مقاصد شارع در اعمال، استمرار مکلف در این اعمال است و دلیل بر این مطلب واضح است که خداوند متعال مازگزارانی را که بر اعمال خود مداومت می کنند، مدح کرده است و در حدیث

---

۱ـ با توجه به این که برخی فقیهان بنابر روایاتی که آمده است، نیابت در حج و روزه را جایز می دانند.

آمده است که محبوب ترین اعمال نزد خداوند پردوام ترین آن ها است هر چند کم
باشد. به اضافهٔ نصوص دیگر و برای امکان این استمرار بر اعمال است که در
تکلیف، قاعدهٔ اعتدال رعایت، حرج ساقط و از سختگیری نهی شده است». ک
در مباحث مشقت در نوع سوم در این باب بحث کردیم.

آخرین ملاحظه دربارهٔ مسائل این نوع ـ که آخرین نوع مقاصد شریعت است ـ
آن است که مباحث آن ـ یا حداقل برخی از آن ها[1] ـ با مباحث قسم دوم (مقاصد
مکلف) همانند است و نوعی مقدمه برای آن ها به شمار می رود که پس از نقل
مباحث مکلف از سوی شاطبی ـ در حالی که موضوع مقاصد شریعت است ـ جلو
دیگری از تعمق و ژرف اندیشی و تسلط او بر موضوع مقاصد است؛ زیرا اگر ب
مقاصد مکلف توجه نشود، مقاصد شارع همچون مرکبی بر کاغذ یا ایده ای در
ذهن عالمان خواهد ماند. بنابر این باید دربارهٔ مقاصد مکلف و ارتباط ایجابی ی
سلبی آن با مقاصد شریعت سخن گفت و این کاری است که شاطبی در قسم دوم از
دو قسم مقاصد کرده است.

در این قسم به دوازده مسأله پرداخته است که برخی از آن ها استطرادی و
خارج از موضوع است؛ مانند مسأله های ششم، هفتم و نهم. مسألهٔ اول از
مسائل این قسم، درآمدی است بر قواعد بعد. در این مسأله شاطبی نکته ای که در
دین بدیهی است، تقریر می کند؛ البته این را از باب یاد آوری به این شرح
می گوید: «اعمال تابع نیت است و در همهٔ رفتارهای عبادی و عادی، قصد معتبر
است». بنابر این بر اساس نیت عامل است که عملش صحیح یا باطل، عبادت یا
ریا، واجب یا مستحب و حتی ایمان یا کفر ارزیابی می شود، در حالی که عمل
همان است؛ مانند سجده برای خدا یا برای غیر او «همچنین اگر نیت به عمل تعلق
گرفت، احکام تکلیفی نیز به آن تعلق می گیرد و اگر خالی از قصد و نیت باشد،

---

۱ـ به ویژه دو مسألهٔ پنجم و ششم.

انند رفتار شخص خواب یا غافل و یا دیوانه، مشمول احکام تکلیفی نمی گردد».
پس از این در آمد، به تقریر اصل موضوع در دو مسألهٔ دوم و سوم به این شرح ی پردازد:

*«شارع از مکلف می خواهد که قصدش در عمل، موافق قصد شارع در تشریع باشد...» بنابر این اگر شریعت ـ همان طور که گذشت ـ برای مصالح بندگان وضع شده باشد، مطلوب آن است که مکلف در افعال خود طبق آن عمل کند، «همچنان که گذشت که قصد شارع حفظ ضروریات و حاجیات و تحسینیاتی است که به ضروریات باز می گردد و این دقیقاً همان چیزی است که بنده بدان مکلف شده است. پس ناگزیر باید آن را قصد کند؛ زیرا اعمال تابع نیت است. وانگهی از آن جا که انسان در مورد خود و خانواده و اموال و آنچه در اختیارش نهاده شده است، جانشین خداوند است، مطلوب از او آن است که قائم مقام کسی باشد که او را به جانشینی برگزیده است؛ یعنی احکام و مقاصد او را حفظ و اجرا کند».*

وجه دوم این قضیه آن است که «هر کسی در تکالیف شریعت دنبال چیزی اشد که برایش تشریع نشده، در حقیقت ناقض شریعت است و هر کس ناقض آن شد، رفتارش در حال مغایرت با شریعت باطل است، پس هر کس در تکالیف به نبال چیزی باشد که برایش تشریع نشده، عملش باطل است».

حال اگر ـ اجمالاً ـ مطلوب از مکلف آن است که قصدش در عمل، موافق صد شارع از تشریع باشد و عامهٔ مکلفان هم در موارد بسیاری از احکام و تکالیف سرعی، مقاصد شارع را به تفصیل نمی دانند، پس چه کنند تا قصدشان در ر عمل درست باشد و از آن مطمئن باشند؟ پاسخ این سؤال در مسأله هشتم است ـه شاطبی در برابر مکلف سه انتخاب ـ که هر سه مشروع است ـ به این شرح رار می دهد:

۱ ـ در عمل خود همان را که از شارع فهمیده است، قصد کند؛ جز آن که در ن عمل همچنان قصد تعبد داشته باشد تا از خدا غافل نشود و احیاناً در جایی که

مقاصد تکلیف را در نیافته است، از قصد شارع بیرون نرود.

۲ـ همان را قصد کند که احتمال می دهد شارع قصد کرده است، بی آن که تعیین و تحدید کرده باشد. این شیوه از شیوهٔ قبلی عام‌تر و کامل‌تر است.

۳ـ صرفاً قصد امتثال فرمان شارع و خضوع در برابر حکمش را بکند. این راه کامل‌ترین و ایمن‌ترین راه است.

مکلف در همهٔ این حالات، موافق قصد شارع عمل کرده و از مخالفت با آن در امان است.

دیگر مسائل، یعنی مسأله های چهارم، پنجم، دهم، یازدهم و دوازدهم، تطبیق و اجرای قواعد پیشگفته است. در مسألهٔ چهارم حالات موافقت و مخالفت میان مکلف و شارع و حکم هر یک از این حالات شش گانه را به این شرح بیان می کند:

حالت اول:[1] مکلف در نیت و عمل[2] خود موافق شارع باشد. عمل در این حالت بی شک صحیح و خالی از اشکال است.

حالت دوم: مکلف در نیت و عمل خود مخالف شارع باشد. عمل در این حال بی شک باطل است.

حالت سوم: مکلف در عمل، موافق شارع و در نیت مخالف آن باشد و نداند که عملش موافق خواست شارع است. در این صورت به خاطر نیت نادرست خود در برابر خداوند گناهکار است، هر چند در حق خلق گناهکار نیست؛ زیرا نه مرتکب مفسده ای شده و نه مصلحتی را تباه کرده است.

حالت چهارم: این حالت مانند قبلی است جز آن که مکلف به موافقت عملش با شارع آگاه است، لذا از قبلی سخت‌تر است؛ زیرا عملش ریایی و منافقانه و

---

۱ـ تفصیل و مثال های تطبیقی را در مساله مذکور بنگرید.

۲ـ چه فعل و چه ترک.

بکاری با خدا است.

حالت پنجم: در این حال قصد مکلف موافق شارع و فعلش مخالف آن است و ین مخالفت هم آگاه است. صاحب این حالت غالباً عمل خود را تأویل و به ، پاك خود تکیه می کند. این شیوهٔ بدعتگذاران است، «و آنچه روشن است آن ت که به دلیل عمومیت ادله، همهٔ بدعت ها نکوهیده است».

حالت ششم: این حالت مانند حالت قبلی است، با این تفاوت که مکلف به الفت فعلی خود آگاه نیست. در این مورد دو دیدگاه است:

دیدگاه نخست: نیت و قصد مکلف موافق شریعت است و اعمال تابع نیت ت. مخالفت فعلی او نیز ناخواسته و نادانسته بوده است.

دیدگاه دوم: رفتار مکلف مخالف شارع بوده است و نیت او مقصود شارع را حقق نکرده است؛ مقصودی که به صرف نیت محقق نمی شود، بلکه با فعل حقق پیدا می کند و فعل نیز این جا مخالف است.

از این رو «این مورد در شریعت پیچیده و این مسأله جداً مشکل است». خره پس از بحثی طولانی و بررسی جنبه های گوناگون این مسأله، هر دو گاه را با هم می پذیرد و بر آن می شود که هم موافقت قصدی و هم مخالفت ی آثار خود را بر فعل و نتایج آن و حکم دربارهٔ آن را دارند.[1]

مسأله پنجم: در بر گیرندهٔ قواعد مفصل تر دیگری است که دربارهٔ تعارض عدم تعارض - میان مصالح و مفاسد دیگران است. با در نظر گرفتن نیت و عدم است که می توان آن را «قانون تعارض و ترجیح میان مصالح و مضار مردم» ید.

در این جا شاطبی حالات مختلف تعارض میان مصالح مردم را در هشت لت منحصر می داند و آن ها را به تفصیل زیر بیان و حکم و ضابطهٔ هر یک را

---

۱. دله و مثال ها را در پایان مسأله چهارم بنگرید.

مشخص می کند:

«جلب مصلحت و دفع مفسده ای که مجاز است، دو صورت دارد: یکی آن موجب ضرر زدن به دیگران نمی شود و دیگری آن که موجب ضرر به دیگ می گردد. این یک نیز دو صورت دارد: یکی آن که قصد جلب منفعت و دفع مفس دارد؛ مانند کسی که جنس خود را برای کسب معاش ارزان می فروشد و قصد ض زَدن به دیگران نیز با آن است. صورت دیگر، آن است که قصد ضرر زدن به دیگ را ندارد که خود بر دو صورت است: یکی آن که ضرر زدن عمومی است؛ مانند پیشواز فروشندگان از شهر خارج شدن (تلقی رُکبان) و فروش شهری به بادیه نش و امتناع از فروش خانه یا مزرعهٔ خود در حالی که مردم برای ساختن مسجد جام غیره به آن سخت نیازمندند. دوم آن است که ضرر زدن خاص است که بر دو ن است: یکی آن که شخص به این جلب و دفع نیازمند است و کارش ضروری است هرچند دیگری زیان می بیند؛ مانند کسی که ستمی را از خود دفع می کند و می د که دیگری به آن دچار می شود و یا برای خریدن غذایی پیشدستی می کند و می دان این کارش دیگری زیان می بیند و اگر اقدام نکند، خودش زیان می کند. دوم آن ضرری متوجه او نشود. که بر سه نوع است: یکی آن که به مفسده ای قط ـ مقصود عادتاً قطعی[۱] ـ منتهی می شود؛ مانند کندن چاه در پشت در خانه تاریکی که هر کس وارد خانه می شود، ناچار در آن می افتد و موارد مشابه آن. د آن که ندرتاً به مفسده ای منتهی می شود؛ مانند کندن چاه در جایی که غالباً منجر افتادن کسی در آن نمی شود و خوردن غذاهایی که غالباً به کسی ضرر نمی زنا موارد مشابه آن. سوم آن که بیشتر ـ نه ندرتاً ـ به مفسده منتهی می شود، که بر دو ن است: یکی آن که غالباً چنین باشد؛ مانند فروش اسلحه به جنگجویان و انگو

---

۱ـ قطع عادی آن است که ولو ندرتاً امکان تخلّف دارد که قطع عقلی که تخلف ناپذیر است در مقابا قرار می گیرد.

*شراب سازان و اجناسی که امکان تقلب در آن هاست به متقلبان.*

*دوم آن که بیشتر چنین باشد نه غالباً؛ مانند داد و ستدهای مدت دار. پس این، هشت قسم است».*

آن گاه با ذهنیت قانونگذارانهٔ حیرت انگیزی احکام و قواعد یکایک این موارد رح می دهد. بارها در این که خلاصه ای از این تحلیل و شرح را بیاورم یا نه، د کردم و پس از آن که بدین کار دست یازیدم، آن را موجب اخلالی ان ناپذیر یافتم؛ زیرا آنچه را که می خواستم تلخیص کنم، خود نیازمند شرح و سیل بود نه حذف و تلخیص. لذا اصل مطلب را به طور کامل در مسأله پنجم ید.

شاطبی در پایان این قسم به موضوع حیله و کلاه شرعی می پردازد و مودش از این موضوع، اسقاط احکام شرعی یا تغییر حکمی به حکم دیگر و یا از آثار آن است.

این موضوع را در سه مسألهٔ آخر بررسی می کند و مسألهٔ دهم را به عنوان د بحث به تعریف حیله اختصاص می دهد و در مسألهٔ یازدهم توضیح می دهد حیله در دین به معنای پیشگفته، فی الجمله[1] نامشروع است.» آن گاه آیات و یث بسیاری نقل می کند که مضمون کلی آن ها باطل دانستن حیله و نهی از آن و سپس می گوید: «عامهٔ امت از صحابه و تابعان بر این مطلب متفقند».

مسألهٔ دوازدهم در مورد اصل مطلب و جوهر موضوع است و در آن از پیوند ه و حکم آن با مقاصد شارع بحث می کند و می گوید: «اعمال شرعی فی نفسه ود نیست، بلکه به وسیله آن ها امور دیگری قصد شده است که معانی آن ها به ار می رود و این معانی، مصالحی است که اعمال شرعی برای تحقق آن ها

---

د «فی الجمله» برای آن است که بگوید: در مواردی که حیله با مقصدی از مقاصد شارع تعارضی ارد، جایز است، که این مطلب را در فصل پیوسته به این مسأله بررسی می کند.

تشریع شده است. لذا اگر این اعمال شرعی را به هدف دیگری انجام دهد، د
فلسفهٔ تشریع عمل نکرده است»[۱]. «از این رو مثلاً در مورد زک
می گوییم: فلسفهٔ تشریع این حکم، زدودن رذیلت بخل و تنگ چشمی و مصلح
ارفاق به مسکینان و نجات جان افراد در معرض تلف است. پس اگر کسی بر
فرار از زکات، اموال خود را در پایان سال به دیگری ببخشد و در پایان سال د
یا قبل از آن، آن ها را باز پس بگیرد، این کار تقویت صفت تنگ چشمی و از
بردن مصلحت ارفاق به مسکینان است و روشن است این به بخشش آن بخش
که شارع آن را مستحب دانسته و به آن دعوت کرده است، نیست؛ زیرا بخشش
ارفاق و احسان و گشایش در مورد کسی است که به او بخشش شده است و ا
این کار واقعاً به قصد تملیک صورت بگیرد، موافق مصلحت ارفاق و گشایش
زدودن صفت تنگ چشمی است و فرار از زکات به شمار نمی رود. پس بنگرید
چگونه قصد مشروع در عمل، قصد شرعی را از بین نمی برد و قصد غیر شرع
نابود کنندهٔ قصد شرعی است».

## خاتمهٔ کتاب: مقصود شارع چگونه شناخته می شود؟

شاطبی کتاب مقاصد را با فصلی به پایان می رساند که در آن می گوید: «لی
ناگزیر از خاتمه ای هستیم که به بیان کتاب مقاصد باز گردد و در آن ـ به یاری خ
همهٔ مقصود شناخته شود. ممکن است کسی بپرسد: همهٔ مسائلی که در این کت
گذشت، مبنی بر شناخت مقصود شارع بود، پس چگونه مقصود شارع از آن
مقصودش نیست، باز شناخته شود؟».

شاطبی پیش از بیان جهات چهارگانه ای که بر اساس آن ها مقصود شـ
شناخته می شود، مردم را ـ بر اساس موضعی که در قبال مقاصد و نحوهٔ درك آن

---

۱ـ زیرا پوسته را حفظ و مغز را به دور انداخته است و آن را به قصد دیگری انجام داده است.

ـ به سه گروه تقسیم می کند:[1]
۱ـ گروهی که راهی برای شناخت مقاصد شارع جز از طریق نص صریح خود ع به رسمیت نمی شناسند. این اعتقاد مذهب ظاهریه است.
۲ـ گروهی که عکس اعتقاد فوق را دارند و خود بر دو دسته هستند:
الف: کسانی که ـ در نهایت ـ به ظاهر نصوص اعتنایی ندارند و معتقدند اره مقاصد نصوص چیز دیگری است؛ یعنی باطنیه «و این رأی همهٔ کسانی که خواستار ابطال شریعت هستند؛ یعنی باطنیه ...».
ب: کسانی که در قیاس مبالغه می کنند و آن را بر نصوص مقدم می دارند. ی نام این گروه و یا معتقدان به آن را نمی برد.
۳ـ گروهی که میان ظواهر نصوص و معانی و علل آن ها جمع کرده و به هر دو ه دارند: «که بیشتر عالمان راسخ در علم پیرو این دیدگاه هستند و ضابطهٔ ت مقصد شارع نیز بر آن مبتنی است».
نابر این اصل کلی، شاطبی جهاتی را که مقصود شارع به وسیلهٔ آن ها شناخته ود، در چهار مورد به شرح زیر آورده است:
۱ـ صرف امر و نهی ابتدایی و صریح.
۱ـ در نظر گرفتن علل امر و نهی.
۲ـ در نظر گرفتن مقاصد تبعی که در خدمت مقاصد اصلی است.
۱ـ سکوت شارع در حالی که انگیزه و زمینهٔ بیان و تشریع فراهم بوده است.
ا توجه به اهمیت بی نظیری که این موضوع به دلیل کلید علم مقاصد و میزان ن دارد و با توجه به این که این موضوع نیاز به بحث و تحلیل بیشتری فراتر از خلاصه گویی که تاکنون در این فصل داشتم، دارد و باز با توجه به این که این نیازمند گردآوری گفته های متفرق شاطبی در این باب در کتاب های

---

ك تأملی در می یابیم که آن ها چهار گروهند نه سه گروه.

«الاعتـصام» و «الموافقـات» که از فصل پایانی کم ارزش تر نیست، دارد و با تـ
به این که این بحث نیازمند مناقشه و تکمیل است، بحث از این موضوع رابه فصـ
که اختصاص به این موضوع دارد، یعنی فصل سوم از بخش سوم واگـذار خو
کرد با عنوان «چگونه مقاصد شارع شناخته می شود».

ل سوم

# ابعاد نظریهٔ شاطبی

نظریهٔ مقاصد نزد شاطبی.به بخشی مخصوص به آن در کتاب «الموافقات» نوان «کتاب المقاصد» که خلاصه اش را در فصل پیشین آوردم، محدود شود، بلکه در بیشتر کتاب های شاطبی[1] حضور دارد و ادامه می یابد. ین رو «کتاب المقاصد» به تنهایی برای بیان ابعاد و آثار این نظریه کافی ت.

شاطبی هنگامی که سخن می گوید، مقاصد نزدش حضور دارد، در گفتارش دا است، بر اندیشه هایش مؤثر است و بر عمق و استواری او می افزاید و او نیز توضیح دادن مقاصد و آشکار کردنش می کوشد و بر وضوحش می افزاید تا آن که پژوهشگر آثار شاطبی می پندارد او جز دربارهٔ مقاصد و آثار آن ننوشته ت.

این فصل ـ که در حقیقت تتمهٔ فصل پیشین است ـ برای بیان امتداد نظریهٔ طبی است. پس ما همچنان در حال بیان نظریهٔ شاطبی هستیم.

---

ویژه مقصودم دو کتاب الموافقات والاعتصام است.

آثار مقاصد را ـ با اندکی تفصیل و استقصا ـ با بیان سه موضوع به عنوان نم
پی خواهم گرفت. این سه موضوع عبارتند از:

۱ ـ ضروریات پنج گانه (در غیر کتاب المقاصد[۱]).

۲ ـ مسائل مباح (از احکام تکلیفی).

۳ ـ اسباب و مسببات (از احکام وضعی).

### ۱ ـ ضروریات پنج گانه

شاطبی از همان مقدمات اولیهٔ کتاب «الموافقات» مسائل مقاصد را مشخص برای تبیین اندیشه های اصولی خود بر آن ها تکیه می کند. از این رو در نخس مقدمه مدعی می شود که اصول فقه دین قطعی است نه ظنی[۲] و مهم ترین دا این ادعا را این می داند که اصول فقه به کلیات شریعت باز می گردد و این کلی باید قطعی باشد. سپس می گوید: «در این جا مقصودم از کلیات، ضروریا حاجیات و تحسینیات است»[۳].

قطعی بودن این کلیات، مسأله ای جدل ناپذیر و این قطعیت دربالاترین مر خود است: «این امت و دیگر امّت ها بر این نکته متفقند که شریعت برای ح

---

۱ـ زیرا خلاصهٔ دیدگاه شاطبی در کتاب المقاصد در فصل پیشین گذشت.

۲ـ ظاهراً اختلاف در این مسأله تنها به مشخص نکردن محل نزاع بر می گردد؛ آن ها که اصول فق قطعی ـ نه ظنی ـ می دانند، مقصودشان اصول ادله و قواعد کلی شریعت است و جز آن را از مبا تفصیلی و اجتهادات تطبیقی می شمارند، نه از اصول فقه. اگر چه در علم اصول فقه و کتاب اصولی از آن ها بحث می شود. کسانی هم که اصول فقه را شامل بسیاری از ظنیات می شمارند علم اصول فقه که در آن بسیاری از ظنیات گنجانده شده، سخن می گویند که دلیل ظنی بودن کثرت اختلاف در آن ها است که شاطبی کوشیده است آن را از اصول فقه دور کند و کتابش را ب نکته آغاز کرده است که اصول فقه قطعی است نه ظنی. نیز در این مورد ر.ك: البرهان، الحرمین، ج۱، ص۸۵ و ۸۶.

۳ـ الموافقات، ج۱، ص۳۰.

ـرروریات پنج گانه دین، نفس، نسل، مال و عقل وضع شده است و این مطلب ر میان امت، بدیهی گونه است»[1].

از مقدمات به کتاب «ادله» (که جلد سوم چاپی آن به شمار می رود) می رویم. ر این جا شاطبی قواعد کلی نگریستن به ادلهٔ شرعی را وضع می کند. از جمله در ـسأله هشتم، این نکته را مسجل می کند که «اگر در احکام مدنی[2]، اصلی کلی ـیدید، با تأمل متوجه می شوید که نسبت به اصلی عام تر جزئی به شمار می رود و ا آن که تکمیل اصل کلی دیگری است. بیان مطلب آن است که اصول کلی که ـریعت مأمور به حفظ آن ها شده است، پنج است که عبارتند از: دین، نفس، ـقل، نسل و مال»[3].

مقصود شاطبی آن است که اگر چه ممکن است برخی احکام مدنی، اصلی ـلی و قاعده ای عام به شمار روند، فروع قواعد عام تر و مهم تر از خود هستند. ـن قواعد کلی به دلیل اهمیتی که داشته اند در مکه نازل شده اند. بنابر این، ـقاصد عالی شریعت و بنیادهای اساسی آن در آیات مکی در کنار اصول و ـنیان های اعتقادی نازل و ثابت شده است.

آن گاه شاطبی این مطلب رابا ارجاع ضروریات پنج گانه به آیات مکی به شرح ـیر ثابت می کند:

ـ حفظ دین، تصحیح ایمان و تثبیت آن در آیات مکی آشکارتر از آن است که ـیاز به آوردن مثال داشته باشد تا آن که ـ به خطا ـ شایع است که آیات مکی، تنها ـامل همین یک اصل است و شاطبی کوشیده است این مطلب را از طریق آوردن ـاهد برای قواعد کلی شریعت از آیات مکی تصحیح کند.

---

ـ پیشین، ج۱، ص۳۸.

ـ مقصود احکامی است که در مدینه وضع شده است. این احکام در حقیقت، ادامه و تفصیل احکامی است که در مکه نازل شده است و بر اساس آن ها باید فهمیده شود.

ـ پیشین، ج۳، ص۴۶ و ۴۷.

ـ آیات مکی متعددی بر لزوم حفظ نفس تصریح می کند، از جمله آیهٔ شریفهٔ «ولا تقتلوا النفس التی حرم الله الا بالحق؛ کسی را که خداوند کشتنش را حرام کرده است، جز به حق مکشید»[1] و «واذا المؤودة سالت بأی ذنب قتلت؛ و هنگامی که دربارهٔ زنده به گورشده پرسیده شود که به چه گناهی کشته شد»[2].

ـ حفظ نفس متضمن حفظ عقل است؛ اما تکمیل حفظ عقل در مدینه با حرام کردن مسکرات و اقامهٔ حد بر آن نازل شده است. پس حفظ نفس اساس حفظ عقل است و مراد از آوردن آن در این سیاق همین است.

ـ امر به حفظ نسل نیز از طریق حرام کردن زنا و امر به عفت ورزی در مکه نازل شده است.

آیات مکی دال بر تحریم ظلم و خوردن اموال به باطل و اسراف و بغی و کاستن در ترازو و کیل و فساد در زمین نیز متضمن حفظ مال است.

ـ امر به معروف و نهی از منکر نیز برای حفظ اصول پیشگفته ضروری است و حکم آن در مکه نازل شده است؛ مانند آیهٔ شریفهٔ: «یا بنی اقمِ الصلاة وأمر بالمعروف و انه عن المنکر؛ پسرم! نماز را به پای دارو امر به معروف کن و نهی از منکر نما»[3]. جهاد نیز که حکم آن در مدینه تشریع شده است، درحقیقت یکی از فروع امر به معروف و نهی از منکر است.[4]

هنگامی که امام ابواسحاق به موضوع «نسخ» می پردازد، مقاصد و کلیاتش را نیز می آورد و در اولین مسأله از مسائل نسخ یادآور می شود که: «قواعد کلی همان است که نخست وضع شد و حکم آن ها در آیات مکی بر پیامبر اکرم(ص) نازل شد و چیزهایی به دنبال آن ها در مدینه نازل شد که با آن ها قواعدی که اصل آن ها در

---

۱ـ انعام(۶) آیهٔ ۱۵۱.
۲ـ تکویر(۸۱) آیهٔ ۸.
۳ـ لقمان(۳۱) آیهٔ ۱۷.
۴ـ الموافقات، ج۳، ص۱۰۲.

ه وضع شده بود، کامل گشت»[۱].

در این جا شاطبی صرفاً نظر خود دربارهٔ تشریع مکی و مدنی وتفاوت میان آن را باز گو نمی کند، بلکه آن را طرح می کند و تفصیل می دهد تا نظر خود را بارهٔ نسخ در کلیات در مسأله دوم چنین بیان کند: «اکنون که روشن شد که آنچه مکه تشریع شده ـ غالباً ـ احکام کلی و قواعد اصلی دین است، لازمه اش آن ت که نسخ در آن ها کم[۲] ـ نه فراوان ـ باشد؛ زیرا نسخ در کلیات رخ ی دهد، هر چند عقلاً ممکن است. استقرای تام و این که شریعت مبنی بر حفظ رورویات، حاجیات و تحسینیات است و هیچ یک از آن ها نسخ نشده است، واه این مطلب است. آنچه هم که در مدینه تشریع شده برای تقویت، استوار شتن و حفظ این کلیات است. از این رو قطعاً هیچ یک از کلیات نسخ نشده است هر کس به کتاب های ناسخ و منسوخ بنگرد، این نکته را در می یابد. پس نسخ ها در جزئیات است و جزئیات مکی نیز اندك است»[۳].

شاطبی پس از گفتگو دربارهٔ قرآن، به هنگام بحث از سنت، درنگی دیگر ی کند و دیدگاه «مقاصدی» (مقصدگرایانه) خودرا برای بیان ارتباط میان ادلهٔ شریع یعنی قرآن و سنت و جنبه های گوناگون کلی و جزئی ساختار تشریع به کار ی گیرد. او همان گونه که معتقد است که آیات مدنی با تفصیلی که دارد، مبتنی بر ات مکی و کلیات آن است، معتقد است که سنت نیز به طور کامل بر قرآن کریم تنی است؛ زیرا مدار هر دو یکی است و آن هم مقاصد شریعت در ایجاد و حفظ

---

۱ـ پیشین.

۲ـ مقصود شاطبی آن نیست که در کلیات مکی اندك نسخی رخ داده باشد؛ بلکه در سطرهای بعد امکان نسخ کلیات را کاملاً نفی می کند، لیکن مرادش آن است که برخی از احکام جزئی که در مکه تشریع شده بود، امکان نسخ دارد. در این مورد می توان نماز را مثال زد که در مکه به صورت دو رکعتی بود آن گاه به شکل فعلی بر آن ها افزوده شد.

۳ـ الموافقات، ج۳، ص۱۰۴ و ۱۰۵.

مصالح ضروری، حاجتی و تحسینی است.

هر چند از نقل قول های طولانی می پرهیزم، ناگزیرم این نقل قول مفصل طولانی و درخشان را که در جای اصلی طبیعی خودش ـ کتاب «المقاصد» ـ قر نگرفته، در این جا بیاورم.

زمینهٔ این نقل قول بیان جنبه های آن است که هرچه در کتاب مبین به اجما آمده است، در سنت به کمال و با شرح و بیان آمده است؛ بدین شرح که قرآن کر مصالح هر دو جهان را برای راغب کردن به آن ها نقل می کند و مفاسدی را ک موجب حرمان از هر دو جهان می شود، بیان می کند تا از آن ها اجتناب شود پیش تر نیز گذشت که مصالح از سه قسم بیرون نیست که عبارت است از ضروریات و مکمل های آن ها، حاجیات و مکمل های آن ها و تحسینیات مکمل هایشان و قسمی فراتر از آن ها که در کتاب «المقاصد» آمده است، نیست حال اگر به سنت بنگریم، بیشتر از همین مصالح نخواهیم دید. پس کتاب اصولی آورده است تا بدان رجوع شود و سنت به تفریع و شرح آن ها پرداخت است. لذا هر چه در سنت می بینید، به همین اقسام باز می گردد.

از این رو همان طور که پایهٔ ضروریات پنج گانه در قرآن ریخته شده است تفصیل آن ها در سنت آمده است:

ـ حفظ دین با سه چیز حاصل است که عبارتند از: اسلام، ایمان و احسان ک اصل این ها در کتاب، و تفصیل آن ها در سنت است. مکمل این مقصد نیز سه چیز است: دعوت به آن با بیم دادن و امید دادن، جهاد با معاندان و آنان که د صدد افساد این مقصد هستند و جبران کاستی که در اصل آن رخ می دهد. اصل ای مطلب درکتاب و شرح کامل آن در سنت است.

ـ حفظ نفس با سه چیز حاصل می شود که عبارتند از: ایجاد اصل آن از طری مشروعیت دادن به تناسل، تضمین بقای آن پس از ورود به عرصهٔ هستی از عدم ا جهت خوردن و نوشیدن ـ که از نظر داخلی موجود را حفظ می کند ـ و پوشاك

کن ـ که از گزند بیرونی، موجود را حفظ می کند ـ[1] اصل همهٔ این ها در قرآن
رح آن در سنت آمده است. مکمل این مقصد نیز سه است: اجتناب از حرام؛
ند زنا به این صورت که نکاح به نحو صحیح باشد و متعلقاتش چون طلاق،
م، لعان نیز به آن ملحق می شود، حفظ موجود زنده از خوردن غذاهای فاسد یا
ن آور و کشنده و ایجاد هر آن چیزی که تحقق این مکمل نیازمند آن است؛ مانند
ر مربوط به شکار و ذبح و مشروعیت حد و قصاص و توجه به عوارض جانبی
انند آن.

ـ حفظ نسل نیز در این قسم می آید و اصل آن در قرآن و بیانش در سنت
ت.

ـ حفظ مال نیز به مراعات ورود آن در املاك و رشد آن باز می گردد اگر وفا
د. مکملش نیز دفع عوارض و جبران اصل به وسیلهٔ منع و حد و ضمان است
ر قرآن و سنت آمده است.

ـ حفظ عقل نیز شامل هر آن چیزی می شود که فاسدش نکند که حکم آن در
ن آمده است. مکمل آن نیز تشریع حد و منع است و چون به طور خاص در
ن اصلی ندارد، در سنت نیز به طور خاص حکمی ندارد. لذا حکم آن به اجتهاد
، واگذار شده است.

ـ اگر حفظ عرض نیز به ضروریات ملحق شود، اصل آن در قرآن است و
ح آن در احکام لعان و قذف در سنت آمده است.

هنگامی که به حاجیات می نگرید، به همین نحو مسائل آن را می بیند؛ چون
حاجیات نیز دائرمدار ضروریات است. تحسینیات نیز چنین است.

قواعد شریعت در قرآن و سنت کامل شده و چیزی فرو گذاشته نشده است.

---

هر سه معنا را آورده است و یا به دو معنا اکتفا کرده است؟ در این مورد به تعلیق شیخ دراز بر این
طلب بنگرید، ج۴، ص۲۷.

استقـرا مؤید این نظر است و هرکه به کتاب و سـنت آگاه باشد، بدان واقف است
چون سلف صالح چنین بودند، بدین نکتـه تصریح کردند که برخی از گفته هایش
را پیش تر آوردیم. هر کس خواهان اطـلاع بیشتری باشـد بداند که دَوَران حاجیا
بر آسان گیری، مدارا و رفع حرج است به شرح زیر:

ـ نسبت به دین: در زمینهٔ طهـارت، حکم به جـواز تیمم و دفع حکم نجاس
در جـایی که ازالـهٔ آن دشوار است؛ در نماز، حکـم به قصـر و عـدم نیـاز به قضـا
بی هوشی و جـواز جـمع میـان نمازها و نماز نشسـتـه و به پهلو خـوابیده؛ در مـو
روزه، حکم به افطار در سـفر و مـرض و همـچـنین دیگر عبـادت ها گواه مـا است
بنابر این اگـر قـرآن در مـواردی برخی تـفاصـیـل را آورده باشـد، مـانند تیـمم و نـ
قصـر، که بدان عمل می شود و اگـرنه نصوص رفع حرج در این میـان کافی است
مجتـهد باید این قاعده را به کار بندد و بر طبق آن حـکم به رخصت دهد، که سنـ
نخستین مجری این قاعده است.

ـ نسبت به نفس نیز در مـواردی حکم رخصت داده شـده است؛ مانـنـد خور
میتـه برای آدم درمـانده و تشریع مـواسـاة به وسیله زکـات و جز آن و جواز خـور
صیـدی که خون به مـقداری که در تذکـیه لازم است از آن خارج شـود، از آن خا
نشده باشد.

ـ در زمینهٔ تناسل نیز آسـان گیری شده است؛ مانند صحت عقـد نکاحی که ـ
در آن معین نشده است و جـواز برخی موارد جهل به مبیع برای رفع مناقـشه و تعـ
حداکثر سه طلاق و جواز حکـم طلاق و خلع و مانند آن ها.

ـ در زمینهٔ مال نیـز رخصت در مورد غرر اندك و جهالتی کـه غالباً وجود دار
جواز بیع سلم و بار درختان و قرض و شُفـعه و مضـاربه و مساقـات و مانند آن ه
همـچنین جواز انـدوختن اموال و نگهـداشتن بیش از حـاجت و بهـره مندی حسـ
شده از نعمت ها از طریق حلال و بدون اسراف یا بخل.

ـ نسـبـت به عـقل نیـز با رفع حـرج از شـخـص مکره و در مـانده [در نوشـیـ

ـراب] به فتوای کسی که در مورد ترس برجان به هنگام گرسنگی و تشنگی و
ماری و مانند آن ها نوشیدن آن را مباح دانسته است.

همهٔ این موارد، داخل در قاعدهٔ رفع حرج است؛ زیرا اکثر آن ها اجتهادی
ست و سنت به گونه ای بیان کرده که باید از آن پیروی شود؛ آنچه را کتاب به
جمال برگزار کرده، تفصیل داده و آنچه را کتاب شرح داده، از آن فراتر نرفته
ست.

جریان قسم تحسینیات نیز چون حاجیات است... بنابر این، اصل همهٔ این ها
. قرآن است. گاه کتاب برخی را به اجمال آورده و برخی را به تفصیل و گاه به هر
, صورت، و سنت همان را به زبانی نزدیک تر به فهم و با شرحی شفابخش تر
ان کرده است. البته مقصود ما تنها اشاره ای به این نکته بود و عاقل از این اشاره
. ناگفته ها پی می برد و توفیق از خداست»[1].

شاطبی هنگامی که به مباحث امر و نهی می پردازد ـ طبق عادت خود ـ بر مسأله
قاصد بسیار تکیه می کند و بر اساس آن نظریات اصولی خود را بیان می کند و
جحان می نهد. از جمله بر نظر رایج و مسلّم میان عالمان در مورد تقسیم مصالح
احکام شرعی به ضروریات، حاجیات و تحسینیات تکیه می کند و می گوید:
امر و نواهی شرعی دارای یک درجه نیستند و اهمیت آن ها متفاوت است:
وامر متعلق به امور ضروری چون اوامر متعلق به امور حاجتی و تحسینی نیست.
مچنین اوامر متعلق به مکمل ضروری مانند اوامر متعلق به خود ضروریات
ست؛ بلکه میان آن ها تفاوتی آشکار وجود دارد. حتی اوامر متعلق به ضروریات
. یک حد از خواستن قرار ندارد»[2] و در این مورد به مثالی روشن اشاره می کند؛
نی تقدیم دین بر نفس و تقدیم نفس بر عقل.

---

الموافقات، ج۴، ص۲۷ ـ ۳۲.

پیشین، ج۳، ص۲۰۹؛ نیز در همین مورد بنگرید به ص۱۵۳ و ۲۵۵.

نتیجهٔ این نکته آن است که مکلف در مورد خود و مجتهد در اجتهادش باید این ترتیب و تفاوت را در فهم اوامر و نواهی مد نظر داشته باشند تا هر چیز را در جای خودقرار دهند و آنچه را شایستهٔ تقدیم است، مقدم دارند و آنچه را که سزاوار تأخیر است، مؤخر دارند و اولویت را به مستحق آن دهند. لیکن اگر این نکته را ـ که شارع در نظر گرفته و معتبر دانسته است ـ فرو گذاریم، دچار خطاهای بزرگ و حرج بسیار خواهیم شد؛ علاوه بر آن که با ندیده گرفتن ترتیب و درجه بندی شارع، به مخالفت با هدایت و روشنگری شارع پرداخته ایم. بنابر این، اوامر شرعی در یک درجه نیستند و یک حکم ندارند. حتی اوامری که افادهٔ وجوب می کنند و نواهی دال بر حرمت، یک سان نیستند و در یک درجه قرار ندارند. پس واجبات و محرمات دارای درجات مختلفی هستند.

شاطبی همین ایده را به هنگام بررسی موضوع بدعت ها در کتاب «الاعتصام» به کار می گیرد و می گوید: «برخی از گناهان صغیره و پاره ای کبیره هستند و این مطلب با توجه به آن که گناه مربوط به ضروریات یا حاجیات و یا تحسینیات است، معین می گردد. پس اگر در امور ضروری باشد، از بزرگ ترین گناهان به شمار می رود و اگر در تحسینیات باشد، بی شک در مرتبهٔ پایین تری قرار دارد و اگر مربوط به حاجیات باشد، میان این دو مرتبه قرار می گیرد.

وانگهی هر یک از این رتبه ها مکمِّلی (تکمیل کننده ای) دارد و ممکن نیست که مُکمِّل در حد مکمَّل (تکمیل شده) خود باشد؛ زیرا مکمِّل نسبت به مُکمَّل مانند وسیله نسبت به هدف است و وسیله در حد هدف نیست. بنابر این، تفاوت میان مرتبه های گناهان و مخالفت ها آشکار شد.

همچنین به هنگام تأمل در می یابیم که ضروریات نیز از جهت تأکید یا عدم آن دارای مراتبی است و رتبهٔ نفس چون رتبهٔ دین نیست. مگر نه آن که حرمت نفس در کنار حرمت دین کوچک شمرده می شود و کفر موجب هدر شدن خون می گردد؟ و مگر نه آن که محافظت بر دین موجب مباح شدن تن به کشتن

لاکت دادن در پی اجرای امر به پیکار با کفار و از دین خارج شدگان می شود؟
رتبهٔ عقل و مال نیز مانند رتبهٔ نفس نیست ... »[1].

آن گاه از این مقدمهٔ «مقاصدی» خود به موضوع اصلی، یعنی بدعت ها
ی پردازد تا قواعد و مقاصد شریعت را دربارهٔ آن ها چنین تطبیق دهد: «حال که
نین است، بدعت ها از جمله گناهان به شمار می رود و ثابت شد که میان گناهان
اوت است، در بدعت ها نیز این تفاوت قابل تصور است؛ زیرا که برخی در امور
ـروری است (یعنی آن ها را مختل می کند) و پاره ای در رتبهٔ حاجیات است و
خی در رتبهٔ تحسینیات و آنچه که در رتبهٔ ضروریات است، بدعت هایی است که
دین یا نفس یا نسل یا عقل و یا مال پدیدار می شود»[2].

و بنابر این تفاوت در مصالح و مفاسد و به تبع آن در اوامر و نواهی شرعی
نین مقرر می دارد: «هر فعلی شرعاً بر اساس مصالح و مفاسدی که دارد ارزیابی
ی شود و شارع این را بیان کرده و فعلی را که مصلحت آن زیاد باشد، رکن و آن را
مفسده اش بسیار باشد، کبیره دانسته است و آن فعلی را که مصلحت آن فراوان
اشد، احسان و آن را که مفسده اش زیاد نباشد، صغیره نامیده است. بدین
نیب شارع ارکان و اصول دین و فروع و شاخه هایش را بیان کرده و گناهان کبیره
صغیره را معین ساخته است؛ امری را که شارع مهم دانسته، از اصول دین و
چه این گونه نیست، از فروع و مکمل های دین است و منهیاتی را که مهم است،
کبائر و آن را که چنین نیست، از صغائر دانسته است و معیار در همهٔ این ها درجهٔ
ملحت و مفسده است»[3].

---

الاعتصام، ج۲، ص۳۸.
پیشین، ج۲، ص۳۹.
الموافقات، ج۱، ص۲۱۳؛ و نیز ر.ک: ج۲، ص۲۹۹ که در آن جا کوشیده است معیار دقیق تری برای شناخت اوامر و نواهی مربوط به ضروریات و حاجیات به دست دهد.

**۲ ـ مسائل مباح**

یکی از باب های ثابت تألیفات اصولی ـ به ویژه از قرن پنجم به بعد ـ باب حک شرعی ـ یا احکام شرعی ـ است که همان طور که معروف است به احکام تکلیف واحکام وضعی تقسیم می شود.

مباح (یا اباحه) طبق تقسیم بندی رایج، یکی از احکام تکلیفی پنج گانه است در نتیجه عامهٔ اصولیان ـ به ویژه متأخران[1] ـ در نوشته های خود به مباحث مبا می پردازند؛ لیکن پرداختن شاطبی به این موضوع ـ چون دیگر موضوعات ـ پرداختن دیگران کاملاً متفاوت است و بر آن، دیدگاه مقاصدی مسلط و چیر است.

شاطبی «کتاب الاحکام» خود را با سخن از مباح می آغازد و آن را د پنج مسأله و شش فصل ـ که اولی پیوسته به مسأله اول و پنج فصل دیگر پیوس به مسأله دوم است ـ عنوان می کند. پیش از بررسی محتویات مسائل پنج گا متعلق به بحث مباح، اندك تأملی در مسأله ششم می کنم؛ زیرا به نظرم می رسد ت این مسأله شایسته بود اولین مسأله از مسائل احکام تکلیفی باشد؛ چون که نسب به آن عام است و همچنین می تواند ـ به ویژه ـ اولین مسأله از مسائل مباح باشد چرا که آنچه را در آن مطرح می کند، شامل همهٔ احکام تکلیفی می شود. هر چ به طور خاص از جانب مباح به او اعتراض شده بوده است. لذا اگر آن اولین مسأله قرار می داد، هر دو شق را در نظر گرفته و جمع کرده بود، اگر

---

۱ـ البته به نظر می رسد که برخی از مسائل مباح از زمانی پیش تر مطرح شده و محل مناقشه بوده است مانند دیدگاه کعبی (از پیشوایان معتزله و متوفای ۳۱۷هجری) دربارهٔ مباح و واجب دانستن آن با ا تحلیل که هر فعل مباحی ما را از حرامی باز می دارد و هر چه ما را از حرام باز دارد، واجب است پس مباح هم واجب است. این نظر از طرف اصولیان در دوران های مختلف و از جمله خود شاط (در الموافقات، ج۱، ص۱۲۴ به بعد) نقد و رد شده است.

مباح آغازیده بود.

اما در این مسأله این مطلب را تقریر می کند که «احکام پنج گانه[1] به فعل و ترك ناشی از قصد تعلق می گیرد»[2]؛ یعنی احکام شرعی به فعل و ترکی تعلق می گیرد که در آن ها عامل قصد حضور داشته باشد «وگرنه آنچه آگاهانه و بر اثر قصد نباشد به مثابه حرکات حیوانات و جمادات است»[3].

گویی این قید، استدراکی است بر تعریف حکم شرعی نزد اصولیان که «خطاب خدای متعال است که به افعال مکلفان تعلق می گیرد...». به نظر شاطبی خطاب خداوند به افعال مکلفان در صورتی که خالی از قصد باشد، تعلق نمی گیرد.[4] ملاحظهٔ دیگر مربوط به ترتیب مسائل مباح آن است که شاطبی پس از آن که پنج مسأله نخست را به آن اختصاص می دهد و به دیگر احکام تکلیفی می پردازد، در پایان گفتارش دربارهٔ احکام تکلیفی به مسألهٔ مباح باز می گردد و دو مسألهٔ دوازدهم و سیزدهم را برای بیان جنبهٔ دیگری از مباح اختصاص می دهد[5]. در هر حال، هر چند مسائل شاطبی متفرق و گسسته اند، رشتهٔ مقاصد، آن ها را به هم پیوند می زند و گرد هم می آورد و در هر جا آن را به یاد خود می اندازد.

اولین مطلبی که دربارهٔ مسائل مباح بیان می کند، آن است که: «مباح ـ از آن جهت که مباح است ـ نه فعل آن خواستنی است و نه ترك آن»[6]. آن گاه همین مطلب را به زبان مقاصدی چنین بیان می کند: «... وفعل و ترك آن از جهت

---

۱ـ یعنی اباحه، استحباب، وجوب، کراهت و تحریم.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۴۹.

۳ـ پیشین.

۴ـ برای بررسی دلایل شاطبی و پاسخ به اشکالات احتمالی، ر.ك: الموافقات، ج۱، ص۱۴۹ـ ۱۵۱.

۵ـ که در پایان این بند خواهد آمد.

۶ـ پیشین، ج۱، ص۱۰۹.

مقاصد شارع یک سان است»[1].

سخن در این جا از حقیقت مباح است که عالمان آن را متساوی الطرفین وصف می کنند؛ یعنی طرف فعل و ترک در آن یک سان و حکم آن تخییر است و همین است معنای مباح خالی از مؤثرات و عوامل دیگر که شارع نه انجام آن را می خواهد و نه ترکش را و لذا نه فعل آن خواستنی است و نه ترکش؛ زیرا اگر فعل یا ترک آن مطلوب بود، به یکی از احکام چهارگانهٔ دیگر ملحق می شد و دیگر مباح نبود. شاطبی با تقریر این مطلب دو ادعای زیر را رد می کند:

۱ ـ این ادعا که ترک مباح مطلوب است و ترک آن برتر از فعل آن است. لذا مکلف باید تا می تواند از انجام آن بکاهد.

۲ ـ این ادعا که فعل مباح مطلوب است، آن هم در حد وجوب؛ زیرا انجام هر مباحی همراه با ترک حرامی است و ترک حرام واجب است. پس انجام مباح با دلیل آن که ملازم با ترک حرام است، واجب است.

دومین ادعا از آن ابوالقاسم کعبی معتزلی است که از گذشته ها نقد و رد شده است. لذا شاطبی چندان به آن نمی پردازد و به نقدش در دو صفحه اکتفا می کند[2]؛ لیکن به تفصیل تمام[3]، دلایل ادعای اول را نقل و در آن ها مناقشه می کند و همین توجه، گویای آن است که این ادعا مطرح و مقبول بوده است.

از جمله دلایل این ادعا آن است که پرداختن به مباحات، انسان را از انجام طاعات و نوافل و حتی گاه واجبات باز می دارد و به درافتادن به محرمات وامی دارد. از این رو دنیا و متاع و فتنهٔ آن نکوهش شده است و از سلف صالح داستان هایی در پرهیز بسیار از مباحات و بی توجهی به آن ها نقل شده است تا آن

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۱۱۵.
۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۲۴ ـ ۱۲۵.
۳ـ پیشین، ج۱، ص۱۰۹ـ ۱۳۰.

ا که زهد در دنیا شعار صالحان و روش متقیان گشته است.

پاسخ شاطبی به این دلایل آن است که در این جا ما از خود مباح به عنوان مباح خن می گوییم؛ اما مباحی که آدمی را از کارهای مهم تر باز می دارد یا او را دچار حذورات شرعی می کند، موضوع دیگری است؛ یعنی مباحی است که متأثر از وامل خارجی شده و وسیلهٔ رسیدن به چیز دیگری شده است و روشن است که . این مورد، وسیله نیز حکم هدف را می گیرد. لذا پرداختن به مباحات و ره مندی از آن ها فی نفسه و در اصل مباح است و اگر شخصی را از واجبی باز رد یا دچار حرامی کند، حکم آن به تبع این عامل عارضی تغییر می کند.

لیکن همین عوامل خارجی و عارضی که بر مباح اثر می گذارد، همان طور که ا مذموم است و این مباح را مذموم می کند، گاه نیز ستوده و مستحسن است و باح را مستحسن می کنند. پس ترجیح ترک بر ترجیح فعل به طور مطلق درست ست و چه بسیار اعمال مباحی که آدمی را کمک می کند تا واجبات را بهتر به ای آورد و از محرمات اجتناب کند و اعمال خوب را بسیار به جای آورد و اساساً مل در مباحات نیز همین است و در حدیث آمده است که «چه نیک است مال الح از آن مرد صالح»[1] و نیز «دولتمندان پاداش و درجات والا و بهشت اودان را از آن خود کردند»[2]؛ اما این که ترک مباحات شیوهٔ زاهدان و صالحان ند، مسلّم نیست؛ زیرا از جهتی حقیقت زهد ترک چیزی است که ترک آن واسته شده است و مباح محض این گونه نیست، و از جهت دیگر، اگر ترک خی از مباحات را زهد بدانیم، از آن روست که به سبب قصدی والا و پرداختن عملی برتر صورت گرفته است که در این حال، تبدیل به وسیله شده و از دایرهٔ اح خارج شده است و این کار «فضیلت است، به سبب آن مطلوب نه به سبب

---

حافظ عراقی در تخریج احادیث کتاب «احیاء» می گوید: این حدیث را احمد و ابویعلی و طبرانی با سند خوب روایت کرده اند (حاشیهٔ عبدالله الدراز، الموافقات، ج۱، ص۱۱۴).

مسلم آن را روایت کرده است.

ترک تنها و در این مورد نزاعی نیست»[1] .

و از این جا ـ در توضیح و تفصیل مباحث پیشین ـ شاطبی ما را به جنبهٔ دیگر
از مباحث مباح می کشاند که «گاه مباح بر اثر مقاصد و امور خارجی، از حال
مباح بودن خارج می شود»[2] . به این شرح :

ـ در جایی که مباح، در خدمت اصلی ضروری یا حاجتی و یا تکمیلی باشد
در آن صورت انجام آن محبوب و خواستنی است؛ مانند بهره مندی از خوراك
پوشاك و نوشیدنی هایی که خداوند حلال فرموده است. این نعمت ها به اعتب
نعمت بودنشان و به اعتبار این که انسان هر یک را بخواهد، بر می گزیند
وامی گذارد و هر گونه بخواهد از آن ها استفاده می کند، مباح است، لیکن به طو
کلی در خدمت اصلی ضروری، یعنی ادامهٔ حیات به شمار می رود. از این
بدان فرمان داده شده و از حالت مباح بودن خارج شده است.

ـ در جایی که این مباح به یکی از اصول سه گانهٔ ضروری زیان بزند، مکرو
به شمار می رود و ترك آن بهتر است؛ مانند طلاق بدون علت. طلاق کار
است مباح و مشروع در صورتی که مناسب وضعیت باشد؛ ولی همین طلا
اگر جز در مواردی که تشریع شده، به کار گرفته شود، به برخی از ضروریا
و حاجیات زیان می زند و از این رو ناپسند و مبغوض است. بازی، خوشی
تفریح نیز همین حکم را دارد و در صورتی که به طور خاص تحریم نشد
باشد، مباح است، لیکن اگر زیاد باشد، نکوهیده است. از این جهت عالمان
سلف صالح اشتغال انسان را جز در راه اصلاح معاد یا معاش، ناپسن
می دانستند. و اگر نه این باشد و نه آن، مباح همچنان حکم اصلی خود
حفظ می کند و بر اصل اباحه باقی می ماند. این نظر، شاطبی را به آن ج

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۱۲۳.
۲ـ پیشین، ص۱۲۸.

کشاند که از مباح، یک تقسیم بندی رباعی ارائه کند؛ به این معنا که مباح
لی رغم اباحهٔ اصلی خود- گاه مشمول احکام چهارگانهٔ دیگر می شود و بر
اس جزئی یا کلی بودن مباح، یکی از احکام چهارگانه بر حکم اصلی غلبه
کند. جزئی بودن به معنای موارد خاصی است که انسان در زندگی روزمرهٔ
رد از آن استفاده می کند و کلی بودن مباح بستگی به شمول و عمومیت آن در
گی فرد و جامعه و نقش کلی آن دارد. از طریق تقسیم زیر که شاطبی ارائه
دهد، مطلب روشن تر می شود:

۱ - مباح جزئی و مستحب کلی؛ مانند بهره مندی از خوردنی و نوشیدنی و
یدنی حلال بیش از حد ضرورت[۱]. استفاده از این نعمت ها و توسعه در آن ها
ظر جزئی مباح است؛ یعنی افراد در حالات گوناگون و نسبت به این نعمت ها
توانند آزادانه آن ها را به کار گیرند یا رها کنند و هیچ یک اشکالی ندارد، لیکن
ن مباح نسبت به همهٔ مردم در سراسر زندگی کاری است خواستنی و مستحب
ستفاده از این نعمت ها ستوده است. پس از نظر جزئی مباح و از نظر کلی
حب است.

۲ - مباح جزئی و واجب کلی؛ مانند خوردن و نوشیدن و آمیزش با همسر و
ید و فروش و دیگر حرفه ها و مشاغل. این کارها از نظر جزئی مباح است و
وند می فرماید: «**واحل الله البیع**؛ خداوند داد و ستد را حلال فرموده است»[۲]
**حل لکم صید البحر وطعامه**؛ شکار و صید دریایی و خوردن آن برایتان حلال
ت»[۳] و یا «**احلت لکم بهیمة الانعام**؛ چهار پایان برایتان حلال گشت»[۴]. همهٔ
تصرفات، مباح و ترک و فعل آن ها مجاز است. البته از نظر جزئی و نسبت به

---

را در حد ضرورت اساساً واجب است نه مباح و لذا از بحث ما خارج است.
ه(۲) آیهٔ ۲۷۵.
اء(۴) آیهٔ ۲۶.
ئده(۵) آیهٔ ۱.

افراد، لیکن «اگر فرض کنیم همهٔ مردم این کارها را واگذارند، آن ضروری را مأمور به است، ترک کرده اند. پس به طور کلی پرداختن به آن ها واجب است»[۱]. همچنین انتخاب این یا آن کار و در این یا آن زمان، مباح و فعل و ترک آن مجاز است، لیکن ترک همهٔ آن ها و در همهٔ اوقات، منجر به ترک واجب می شود، لذا این اباحه به طور جزئی است و وجوب به طور کلی.

۳ـ مباح جزئی و مکروه کلی؛ مانند تفرج در باغ و بوستان و شنیدن آواز مباح چهچههٔ پرندگان و دیگر بازی های مباح. «چنین کاری به طور جزئی مباح است اگر روزی یا در حالتی خاص به آن بپردازند، اشکالی ندارد، لیکن اگر دائماً به بپردازند، مکروه است»[۲].

۴. مباح جزئی و حرام کلی؛ مانند مباحاتی که ادامهٔ آن ها به عدالت لط می زند. اگر عالمان ادامه بر این مباحات را حرام نمی دانستند، آن را که هموار آن ها می پردازد، جرح نمی کردند و همسنگ فاسقان ارزیابی نمی کردند. شاط برای این نوع مباح نه مثالی ذکر می کند و نه دلیلی می آورد و تنها این گفتهٔ غزالی نقل می کند که «مداومت بر مباح گاه آن را به گناه صغیره تبدیل می کند، همچ که مداومت بر گناه صغیره آن را به گناه کبیره تبدیل می کند»[۳].

پذیرفتن این قسم دشوار است، به ویژه آن که نه مثالی برای آن می آ و نه دلیلی. همچنین تفکیک میان آن و قسم سوم مشکل است؛ زیرا در هر قید مداومت بر برخی مباحات آمده است، مگر آن که بگوییم: مداومت بر مباحات و افراط در آن ها آفتی است پایدار و سبب تباهی عمر می شود، حرام است که موجبات حرمت این قسم مباحات نیز آشکار است. از ج مثال های آشکار این مباحات حرفه ای شدن برخی بازی ها و تبدیل برخی افرا

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۱۳۱ ـ ۱۳۲.

۲ـ پیشین.

۳ـ پیشین، ج۱، ص۱۳۹.

ازیگر» و تبدیل زندگی آن ها به بازی در بازی است. وقت گذرانی و بطالت افراد
ساعات متمادی در قهوه خانه ها و پرداختن به کارهای پست و دون نیز شبیه به
است.

این تفکیک میان فعل و ترك از نظر کلی و جزئی، براساس دیدگاه مصلحت
انه و مقصد گرایانه است که شاطبی بر صحت آن دلایلی می آورد که مهم ترین و
وهر آن ها این است که «به قطع، شارع در وضع شریعت مصالح را در نظر گرفته
ست و مصالح معتبر نیز در کلیات است نه جزئیات؛ زیرا احکام در مجاری
دات چنین جاری است و اگر نه آن بود که جزئیات اعتبارشان کم تر از کلیات
ست، چنین حکمی روا نبود»[1].

در این جا شاطبی به جنبهٔ دیگری از مسائل مباح ـ که بدان اشاره شد ـ
پردازد و با آن، مسائل احکام تکلیفی را به پایان می برد. در این جنبه به بحث از
باحی می پردازد که طلب آن از قبیل ضروریات یا حاجیات است، لیکن در راه
صول آن موانعی مغایر با اصل اباحه پدیدار می شود و یا به تعبیر روشن تر اگر
کلف در راه دستیابی به آنچه خداوند برایش حلال کرده است و یا به هنگام
حصیل آن ناگزیر از برخی محرمات گردد، آیا این مباحات همچنان بر اصل اباحهٔ
ود می مانند و مکلف می تواند علی رغم آن که در راه رسیدن به آن ها به پاره ای
اهان آلوده می شود، به تحصیل آن ها بپردازد، یا آن که این عوارض در حکم
حه اثر می کنند و حرمت جای اباحه را می گیرد؟

از مثال های آن رفتن به کوچه و بازار است، اگر منجر به شنیدن یا دیدن حرام
ردد و آمیزش با مردمان است، اگر آدمی را به شنیدن غیبت و دروغ و ناسزا دچار
د و مجالستی است که منجر به برخی محرمات می گردد و یا ازدواجی است که
پاره ای شبهه ها و محرمات منجر می شود و دانش جستنی است که آمیخته با

---

[1] از جمله: الموافقات، ج۳، ص۲۳۱ ـ ۲۳۵؛ ج۴، ص۲۱۰ ـ ۲۱۱.

برخی منکرات باشد و ... .

شاطبی بارها این مسأله را در جاهای دیگر طرح و به شیوهٔ خاص خود و بنا اصل مصلحت بینانهٔ خود حل می کند و حکم این مباحات را همراه با عوارض حرامی که دارند، به اختلاف مرتبهٔ این مباحات در نردبان مقاصد به شرح زیر بیا می دارد:

۱ـ اگر این مباحات ضروری باشند ـ که گفتیم مباح جزئی و واجب کلی هستند ـ مکلف می تواند همچنان در پی تحصیل آن ها باشد و این عوارض در آن ه تأثیری ندارد؛ زیرا «حفظ ضروری معتبر است و عوارض فاسدی که در کنار آ پدیدار می شود، در برابر مصلحت خواسته شده، بخشوده است ... ». وانگهی د بحث مقاصد روشن گشت که اگر حفظ مکمِّل به نابودی اصل منجر شود، با ندیده اش گرفت و اصل را بدون آن مکمِّل حفظ کرد. شق فوق نیز از این قبی است؛ زیرا سلامت از عوارض مکمل طلب ضروری به شمار می رود و درست نیست به خاطر آن این ضروریات را واگذاشت و تعطیل کرد.

۲ـ اگر این مباحات ضروری نباشد، لیکن در صورتی که مکلف آن ه را واگذارد، در زندگی دچار مشکل می شود. «قاعدتاً باید به اصل اباحه رجو کرد و حکم عوارض را بی اعتبار دانست؛ زیرا ـ همان طور که قول ابن عربی در مورد حکم ورود به حمام نقل خواهیم کرد ـ ممنوعات برای رفع حرج مباح می شود؛ مانند حالتی که منکرات در کوچه و بازار فراوان گردد ک مانع در پی حاجات مباح رفتن نیست، اگر ترك آن ها به حرج آشکار منجر شود ک «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج؛ در دین بر شما هیچ حرج و سختی قرا نداد.»[1] ...»[2].

---

۱ـ حج (۲۲) آیهٔ ۷۸.

۲ـ الموافقات، ج۱، ص۱۸۱.

وعده ای را که شاطبی در مورد آوردن گفتار ابن عربی می دهد، در جلد سوم به هنگام بحث از همین موضوع اما در سیاقی دیگر محقق می کند و چنین می نویسد: «اموری که اساساً مباح است اگر همراه با منکراتی شود، مانند خرید و فروش و آمیزش و همنشینی، هنگامی که فساد در زمین فراوان و منکرات گسترده شود و مکلف در پی کسب خواسته های مشروع خود از آن ها ایمن نباشد» ظاهراً باید از همهٔ این مباحات چشم پوشید، لیکن حق آن است که شخص نیازهای خود را برآورد، چه به طور جزئی مطلوب باشد و چه به طور کلی. این نیازها یا خود مطلوب بالذات هستند و یا در خدمت مطلوبی بالذات قرار دارند؛ زیرا فرضاً اگر از این مباحات منع کنیم، به حرج و سختی یا تکلیف به مالایطاق منتهی می شود که آن هم از امت اسلامی رفع شده است. از این رو انسان می تواند ـ با خودداری از آنچه قابل ترك است ـ در پی این مباحات باشد؛ چون که این موارد به حکم تبعیت ـ نه اصل ـ بخشوده است ... و ابن عربی پس از بیان مسألهٔ ورود به حمام و حکم به جایز بودن آن، می گوید: اگر گفته شود: در حمام منکرات زیادی به چشم می خورد، لذا جواز که هیچ اگر بگوییم: ورود به آن حرام است، به واقع نزدیک تر است تا بگوییم: مکروه است. در پاسخ می گوییم: «حمام جایگاه درمان و پاکیزگی است و چون رودخانه است که منکرات و کشف عورت و تظاهر به منکرات بر آن چیره شده است. بنابر این اگر کسی بدان احتیاج داشته باشد، می تواند وارد آن شود و تا جایی که بتواند چشم و گوش خود را از منکرات بپوشاند. امروزه منکرات در مساجد و شهرها نیز به چشم می خورد و حمام نیز عموماً چون شهر و خصوصاً چون رودخانه است». این گفتار ابن عربی است که در این زمینه روشن است»[1].

۳ ـ لیکن اگر مباحاتی که موانعی بر سر راه آن ها پیدا می شود، در حد

---

۱ ـ الموافقات، ج۳، ص۲۳۲ ـ ۲۳۳.

ضرورت نباشد و ترك آن ها به حرج منجر نشود، محل اجتهاد و اظهار نظر است و علت اختلاف نظر در آن ها تعارض اصل غالب است. در این جا تمسک به اصل به حکم اباحه و ابقای آن منجر می شود و تمسک به اصل غالب به ترجیح طرف عوارض و حکم به منع منتهی می گردد.

سپس شاطبی دلایل هر دو طرف را ذکر می کند و در نتیجه می گوید: «وجوه احتجاج و استدلال از هر دو طرف فراوان است و هدف آن است که بدانیم این مسأله اجتهادی است، والله اعلم»[1]. در جلد سوم نیز همین مطلب را خاطرنشان می سازد و می گوید: «این مسأله جای نظر دارد و دو طرف، آن را به سوی خود می کشند»[2]، لیکن در جلد چهارم، تفکیک بین این مراتب را ندیده می گیرد و در هر سه مرتبه به اصل اباحه تمسک می جوید و می گوید: «... امور ضروری یا غیر ضروری، مانند امور حاجتی یا تکمیلی، اگر از خارج اموری غیر شرعی فرا بگیردشان، کوشش در راه جلب مصالح درست است، مشروط بر آن که در حد استطاعت ـ و بی آن که به مشقت بیفتند ـ از این موانع غیر شرعی پرهیز شود»[3]. و مثال های گوناگونی از ضروریات، حاجیات و تکمیلیات، مانند تشییع جنازه، ذکر می کند[4].

اما در جلد سوم مباح جزئی و مکروه کلی را در صورتی که دستیابی به آن همراه با منکری باشد، از حکم اباحه خارج می کند و اقدام بر آن را جایز نمی داند؛ مانند آواز مباح و دیگر تفریحات مجاز. در این حال اگر این مباحات آمیخته با حرامی باشد، نمی توان به ادعای اصل اباحه به سراغشان رفت.

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۱۸۷.
۲ـ پیشین، ج۳، ص۲۳۳.
۳ـ پیشین، ج۴، ص۲۱۰.
۴ـ پیشین.

## ۳ ـ اسباب و مسببات

مباحث سبب، مفصل ترین و طولانی ترین بحثی است که شاطبی در زمینهٔ احکام تکلیفی و وضعی طرح می کند و بیش از همه صبغهٔ مقاصدی دارد. عمدهٔ این مباحث در مورد رابطهٔ سبب و مسبب است. از این رو عنوان بحث را همین گذاشتم. اما ارتباط این بحث با مقاصد از جهت هدف شارع و مکلف در مورد سبب و مسبب است، هر چند ارتباط آن با مقاصد مکلف بیشتر است.

پیش از ورود به آنچه در این زمینه برایمان مهم است، به این نکته اشاره کنم که شاطبی هر چند اسباب و دیگر احکام وضعی را به آنچه مقدور مکلف است و آنچه مقدورش نیست، تقسیم کرده است، مسائل سیزده گانهٔ مربوط به اسباب را تنها به اسبابی که مقدور مکلف است، اختصاص داده است. از جملهٔ این اسباب که شاطبی مسائل آن ها و دیدگاه خود را درباره شان بیان می کند، می توان این موارد را نام برد:

ـ کسب (مانند خرید و فروش، کشاورزی، پیشه و...) به این اعتبار که سبب ادامهٔ حیات، صحت تملک، و حلّیت استفاده بردن است.

ـ نکاح، به این اعتبار که سبب حلّیت تمتع هر یک از زوجین از دیگری و سبب تناسل و توارث و سبب محرمیت داماد است.

شاطبی همان طور که مباحث خود را بر این اسباب مشروع بنا نهاده است، اسباب ممنوع را مانند قتل، زنا، غصب که هر یک مسبباتی دارد و احکامی بر آن ها مترتب است، مبنای بحث خود قرار داده است.

پس از آن به قواعد و احکامی که به مقتضای دیدگاه مقاصدی خود طرح کرده می پردازد، از جمله این که شارع از وضع سبب، مقصودش مسبب است و به تعبیر شاطبی «وضع اسباب لازمه اش آن است که واضع ـ مقصودم شارع است ـ

مقصودش مسببات است ... »[1]؛ زیرا معقول نیست که اسباب را بی آن که به نتایج آن ها توجه کند، وضع کند.

در بحث مقاصد روشن شده که «احکام شریعت برای جلب مصالح و دفع مفاسد ـ که مسببات آن ها است ـ تشریع شده است. پس اگر بدانیم که اسباب برای مسببات تشریع شده است، از قصد سبب، قصد مسبَّب لازم می آید»[2]. بنابر این مشروعیت اسباب گویای آن است که شارع در پی مسببات ـ یا نتایج ـ آن ها است.

این قاعده در موضوعی که ـ ان شاءالله ـ به تفصیل تحت عنوان «مقاصد شارع چگونه شناخته می شود؟» خواهد آمد، جداً سودمند است،[3] لیکن از آن جا که هنوز در مسائل سبب و مسبب هستیم، لازم است رابطهٔ میان این مسأله (مسأله چهارم) و دو مسألهٔ سیزدهم و چهاردهم[4] را که از آن ها بسیار دور افتاده ایم و شایسته بود آن ها را در پی این مسأله بیاوریم، روشن کنیم؛ زیرا مضمون این دو مسأله، تفصیل و تقیید مطلبی است که در این مسأله به صورت مجمل و مطلق آمده است.

از مسأله چهارم چنین استنباط می شود که مقصود واضع ـ خداوند سبحان ـ از اسباب، همان مسبباتی است که مترتب بر اسباب است که تعمیمی خطیر است.

اما در آن دو مسأله، شاطبی این تقسیم را ارائه می کند: «مسببات ـ با توجه به اسبابشان ـ دو گونه است:

یکی آن که سبب برای آن تشریع شده و مقصود اصلی یا تبعی شارع است که

---

۱ـ پیشین، ص۱۹۴، مسألهٔ چهارم.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۹۵.

۳ـ فصل سوم از بخش سوم. آنچه را در این جا آمده به مباحثی که در آن فصل خواهد آمد، منضم کنید تا دچار دوباره نویسی نشوم.

۴ـ پیشین، ج۱، ص۲۴۳ ـ ۲۵۸.

هر دو حالت[۱] در کتاب «المقاصد» آمده است.[۲]

دوم مسببی است که می دانیم ـ یا گمان می کنیم ـ که سبب برای آن تشریع نشده است و یا اساساً در این مورد آگاهی نداریم و نمی دانیم که سبب برای آن تشریع شده یا نه. پس با سه قسم رویاروی هستیم[۳] که عبارتند از:

۱ ـ مسبباتی که می دانیم اسباب برای آن ها تشریع شده است.

۲ ـ مسبباتی که می دانیم اسباب برای آن ها تشریع نشده است.

۳ ـ مسبباتی که نمی دانیم اسباب برای آن ها تشریع شده است یا نه.

ظاهراً آنچه شاطبی در مسأله چهارم بیان می کند، بر قسم اول از این سه قسم صدق می کند و دو قسم دیگر، وضعی دیگر دارند. قسم اول مسببات نهایت مقصود شارع است و قسم سوم شایستهٔ درنگ و گفتگو است یا آن که مقصود شارع در آن روشن می شود و یا همچنان در آن متوقف می مانیم[۴].

این که مقصود شارع از سبب، مسبب است، بدین معنا نیست که مسبب نیز تحت تکلیف است، بلکه از مکلف سبب را می خواهد نه مسبب را. از این رو هنگامی که مکلف در پی اسباب است (طبعاً اسباب مشروع) ملزم نیست که قصد مسببات را نیز داشته باشد. شاطبی خود، این نکته را در مسأله سوم چنین بیان می کند: «بر مکلف لازم نیست به هنگام محقق ساختن اسباب، به مسببات توجه داشته باشد و یا آن که آن ها را قصد کند، بلکه مقصود تنها توجه به احکام وضع شده است، خواه سبب باشد، خواه غیر سبب، خواه معلَّل باشد، خواه غیر معلَّل»[۵]؛ یعنی آن که کافی است، مکلف اسباب را به همان شکل مشروع و خواسته شده به

---

۱ـ یعنی مقصود اصلی و مقصود تبعی که از مسببات گونهٔ اول به شمار می رود؛ یعنی آنچه سبب برای آن تشریع شده است.

۲ـ به مسأله دوم از نوع چهارم بنگرید و یا در این باب به فصل سابق این بحث مراجعه کنید.

۳ـ پیشین، ج۱، ص۲۴۳ ـ ۲۴۴.

۴ـ همچنین در این مورد ر.ك: الموافقات، ج۲، ص۳۹۴ ـ ۳۹۶.

۵ـ پیشین، ج۱، ص۱۹۳.

جای آورد و مکلف نیست که قصد مسببات را داشته باشد؛ زیرا نسبت به مسببات (نتایج) تکلیفی ندارد. این خداوند متعال است که متولی مسألهٔ مسببات است و آن ها را در پی اسبابشان می آورد: «از این رو، قصد شارع به تحقق مسببات، ارتباطی به قصد تکلیفی ندارد، از آن قصد مکلف به مسببات لازم نمی آید. مگر آن که دلیلی بر این امر دلالت کند که دلیلی هم در میان نیست»[1].

«بنابر این در شرع نصی که دال بر طلب قصد مکلف به مسبب باشد، وجود ندارد»[2]. این اطلاق و حکم کلی مجدداً نیازمند تأمل است. شاطبی در کتاب «المقاصد» دربارهٔ مقاصد مکلف می گوید: خواست شارع از مکلف آن است که در عمل، موافق مقصود شارع رفتار کند».[3] لازمهٔ این موافقت آن است که هدف مکلف از اجرای اسباب، دستیابی به مسببات باشد؛ در این صورت، مطلوب آن است که به جای آورندهٔ اسباب آن گونه که مطلوب شارع است، قصد مسببات کند، حال آن که پیش تر گذشت که مکلف ملزم بدین کار نیست.

شاطبی از تناقض میان آنچه در کتاب «المقاصد» گفته است و آنچه در کتاب الاحکام می گوید، غافل نیست. لذا می بینیم که در کتاب الاحکام به صورت «ان قلت» بر آنچه در کتاب «المقاصد» گفته، اعتراضی وارد می کند و بدان پاسخ می دهد. نخست در کتاب «المقاصد» می گوید: «فصل: حال که تفصیل مقاصد نسبت به مکلف روشن شد، می بینیم که به آنچه در کتاب الاحکام در مسأله ورود مکلف در اسباب[4] گفته ایم، باز می گردد. در آن جا گذشت که پنج وجه برای

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۱۹۷ و ۱۹۸.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۹۸.

۳ـ پیشین، ج۲، ص۳۳۱.

۴ـ یعنی مسألهٔ ششم از مسائل احکام وضعی. در صورتی که مرحوم شیخ عبدالله الدراز، دچار خطا شده ما را به مسألهٔ ششم از نوع چهارم کتاب المقاصد ارجاع می دهد، حال آن که اشارهٔ شاطبی به مسأله ای است که در بالا ذکر کردیم.

اخذ مقصود موافق و مخالف وجود دارد. پس خواهان بدان جا رجوع کند تا آنچه را می خواهد ـ ان شاء الله ـ بیابد»[۱].

مسأله ای که شاطبی ما را بدان ارجاع می دهد، ششمین مسأله از مسائل احکام وضعی است که مبتنی بر مسأله پنجم است. در مسأله پنجم این گونه آغاز می کند: «حال که ثابت گشت قصد مسبب لازم نیست، پس مکلف می تواند آن را قصد کند یا واگذارد»[۲]. پس از اثبات اختیار مکلف در قصد مسبب یا عدم آن به مسألهٔ ششم می رسد که در مطلع آن می گوید: «پس از تقریر و تثبیت آنچه گذشت،[۳] می گوییم که ورود در اسباب مراتبی دارد که بر دو قسم است... پس توجه به مسببات سه مرتبه دارد... »[۴].

خلاصهٔ این مراتب به شرح زیر است:

۱ ـ مکلف با این اعتقاد که خالق اسباب است و فاعل مؤثر است و پدیدار شدن مسببات لازمهٔ قطعی این اسباب است، آن ها را به وجود آورد: «این شرك یا مشابه آن است و بالطبع ابداً چنین اعتقادی جایز نیست.

۲ ـ مکلف در حالی که معتقد است این اسباب معمولاً مسبباتی در پی دارد و خلقت آن ها چنین است، اسباب را به جای آورد و ایجاد کند. عموم مردم چنین عقیده ای دارند که البته بی اشکال است، هرچند مرتبهٔ سوم که در زیر می آید، از آن برتر است.

۳ـ مکلف با این اعتقاد که مسببات را خداوند اگر بخواهد پدیدار می کند و اگر بخواهد مانع از پیدایش آن ها خواهد شد، اسباب را محقق سازد. این مرتبه از مرتبهٔ قبلی برتر است؛ زیرا در مرتبهٔ پیشین به عادت و سنت طبیعت توجه و بدان

---

۱ـ پیشین، ج۲، ص۳۳۲.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۹۶.

۳ـ یعنی اختیار مکلف نسبت به قصد مسبب یا عدم آن هنگام ورود در اسباب.

۴ـ پیشین، ج۱، ص۲۰۱.

اکتفا و از سبب ساز حقیقی، یعنی خداوند سبحان غفلت می شد.

این مراتب توجه و قصد مسببات است. ترك این قصد نیز سه مرتبه دارد.[۱]

۱ ـ مکلف اسباب را به عنوان آن که امتحانی است الهی، برای این که ببیند بنده اش چسان رفتار می کند، به جای آورد و به بیشتر از آن توجهی نداشته باشد.

۲ ـ مکلف به عنوان بندهٔ خدا و در مقام بندگی، آنچه را که مولایش فرمان داده است، به جای آورد بی آن که دل مشغول سبب یا مسببی باشد.

۳ ـ مکلف اسباب را به عنوان اسبابی مشروع و شرعاً مجاز و با این توجه که مسبباتی دارد که اگر خدا بخواهد حاصل و اگر نخواهد باطل خواهد شدو با این نظر که این اسباب آزمایش و مایهٔ پیراستگی مکلفان است، به جای آورد. «پس این قصد شامل همهٔ مراتب گذشته می شود؛ زیرا تنها آنچه را شارع خواسته، قصد کرده و دانسته است که مقصود شارع از این اسباب چیست و مقصود شارع را تنها از طریق خود شارع دریافته است. پس هر آنچه از سببیت بوده ـ دانسته و ندانسته ـ برایش حاصل شده است و او از طریق سبب، مسبب را خواسته است و دانسته که خداوند سبب ساز و آزماینده است و در توجه به جلوهٔ حق، کمال صدق را از خود نشان داده است. پس قصدش مطلق است، اگر چه در آن قصد مسبب نیز وارد شده است، لیکن کاملاً از اغیار پاك و صافی بی غش است»[۲].

از آن جا که شاطبی این مرتبه را جامع مراتب پنج گانهٔ پیشین و منزه از اغیار و غشّ و دربر گیرندهٔ قصد مکلف به مسببات می داند، به نظر می رسد این مرتبه را می پسندد و ترجیح می دهد. همچنین روشن می شود که علت تساوی میان قصد

---

۱ـ لازمهٔ این تقسیم بندی آن است که مجموع مرتبه ها را شش مرتبه بدانیم، حال آن که اندکی پیش هنگامی که ما را به این مراتب ارجاع می داد، آن ها را پنج مرتبه می شمرد، که یا این عدد تصحیف شده و یا آن که شاطبی آخرین مرتبه را مرتبه ای مجزا نمی داند و آن را جامع مراتب پیشین می شمارد.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۲۰۵.

مسبَّب و عدم آن و اختیار کامل در گزینش هر یک به همین مسأله غبار و شائبهٔ شرک باز می گردد. لذا هر سه مرتبه ای را که در آن توجهی به مسبب نیست، می ستاید، لیکن تنها سومین مرتبهٔ توجه به مسبَّب را ستایش می کند و مرتبهٔ اول را شامل کفر و دومین مرتبه را متضمن غفلت از خدا می داند و مرادش از اغیار و غش همین است. بنابر این اگر مکلف قصدش از این اغیار پاك باشد، توجهش به مسببات بهتر از بی توجهی به آن ها است. بدین ترتیب از این تناقض رها می شویم و می توانیم با گفته های شاطبی در کتاب «المقاصد» مبنی بر آن که خواست شارع آن است که مکلف در اعمالش موافق تشریع و مقاصدش عمل کند، به شرحی که گذشت ـ موافقت کنیم.

همین احتیاط نسبت به در افتادن مکلف به گرداب اغیار و غش، شاطبی را بر آن می دارد تا پس از مسألهٔ نهم به این موضوع باز گردد و بر آن پنج فصل بیفزاید[1] و در آن بی توجهی مکلف به مسبَّب و واگذاشتن آن را به خدای متعال ترجیح دهد و بگوید: «زیرا فاعلِ سبب می داند که امر مسبَّب در اختیارش نیست، لذا اگر آن را به کردگارش واگذارد و از آن چشم بپوشد، به اخلاص و توکل و تفویض کارها به خدای متعال و صبر بر اجرای اسبابی که از او خواسته شده و رها کردن اسباب ممنوع و شکر و دیگر مقامات نیک و حال های خوش، نزدیک تر است...»[2]؛ زیرا دلبستگی به مسببات، گاه سبب ساز حقیقی را از یاد انسان می برد و یا سپاسگزاری نعمت ها و ثمراتش را از خاطرش می زداید و به سبب آزمندی بسیارش بر مسببات ترس از عدم تحقق آن ها و یا اندوهش از عدم تحقق آنچه آرزو داشته، آدمی را تباه می کند و همهٔ این غبارها و شائبه ها مکلف را از مقامات والا و حال های ستوده دور می کند.

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۲۱۹ ـ ۲۲۷.
۲ـ پیشین، ج۱، ص۲۱۹.

لذا اگر آدمی از این آفت ها رها شود و در توجهش به مسببات راه اعتدال پیش گیرد و همواره در خاطرش باشد که تحقق مسببات دست خدا است، در این صورت سبب انگیزی و مسبب خواهی او به گونه ای است که «از سبب ساز حقیقی [خداوند متعال] مقتضای سبب را می خواهد و به گونه ای مسبَّب را از طریق سبب می جوید که گویی با دستان به دعا برداشته شده، به دنبال تحقق مسبَّب است»[1].

در این حال، مکلف از دلبستگی نکوهیده به مسببات رها شده است؛ زیرا سرچشمهٔ این آفت ها «درخواست مسبَّب از طریق خود سبب» و اعتقاد به این که «سبب زایندهٔ مسبَّب است، می باشد. این تصور هراسناك است که چنین مفاسدی را در پی دارد.»[2].

گویا پس از این که شاطبی به این نتیجه می رسد که به اندازهٔ کافی به آفت های ناشی از تعلق به مسبَّب و مبالغهٔ در آن هشدار داده است، برای ترجیح کفهٔ دیگر ترازو ـ که شاید از نظرش اصل همان است ـ به کوشش می پردازد و برای توجه به مسببات هنگام اجرای اسباب، فواید و مزیت هایی بر می شمارد؛ از جمله:

۱ ـ مکلف به هنگام توجه به مسببات، متوجه نتایج خوب یا بد افعال خود بر طبق اصل سببیت می شود و این نوعی توجه به نتایج کردار و فرجام آن است که اصلی مسلَّم در شریعت به شمار می رود و قرآن بر آن چنین تنصیص می کند: «هر کس دیگری را نه به عنوان قصاص و یا فسادانگیزی در زمین بکُشد، گویی همهٔ مردم را کشته است و هر کس دیگر را نجات دهد، گویی همهٔ مردم را نجات داده است»[3]. در حدیث شریف نیز آمده است که «گاه آدمی سخنی مورد رضایت خداوند به زبان می آورد و آن رابه چیزی نمی شمارد، لیکن خداوند به

---

۱ـ پیشین، ج۱، ص۲۲۷.
۲ـ پیشین.
۳ـ مائده(۵) آیهٔ ۳۲.

سبب همان، او را به بهشت می برد و گاه انسان سخنی مورد خشم خدای را به زبان می آورد و آن را به چیزی نمی شمارد، لیکن خداوند به سبب همان او را هفتاد پاییز به دوزخ در می اندازد»[1] و یا این حدیث که «هر آدم بی گناهی که کشته می شود، بخشی از گناه قتل او به گردن فرزند نخستین حضرت آدم است؛ زیرا او سنت قتل را بنا نهاد»[2] و یا این حدیث مشهور که «هر کس در اسلام سنت خوبی بنا نهد... »[3].

همهٔ این نصوص بر اهمیت توجه به مسبَّبات به هنگام انجام اسباب و عبرت گرفتن از آن ها تأکید می کند و این التفات را طلب می کند[4].

شاطبی در این مورد سخنی بلند از غزالی نقل می کند که در آن به نصوص دیگری از قرآن کریم استدلال شده است[5]. سپس می گوید: «پس آن گاه که عامل و سبب انگیز به نتایج اسباب توجه می کند، چه بسا او را از در افتادن به چنین چیزهایی باز دارد»[6].

۲ ـ «خداوند ـ عزوجل ـ تمامیت و ناتمامی مسببات را عادتاً تابع اسباب قرار داده است. لذا اگر سبب کامل بود و سببیت درست، مسبَّب نیز چنین خواهد بود و عکس آن نیز صادق است.

---

۱ـ مالک، نسائی، ابن ماجه و ابن حبانِ (در صحیح خود) این روایت را نقل کرده اند. ترمذی آن را حسن و صحیح می داند. حاکم نیز می گوید: سند حدیث صحیح است(الدراز: الموافقات، ج۱، ص۲۲۸).

۲ـ در کتاب التیسیر این حدیث از صحاح خمس (به استثنای ابو داوود) آمده است (عبدالله الدراز، حاشیهٔ الموافقات، ج۱، ص ۱۴۰).

۳ـ مسلم و نسائی به گفتهٔ التیسیر آن را روایت کرده اند (الدراز، ج۱، ص ۱۴۰).

۴ـ پیش تر، از شاطبی نقل کردیم که دلیلی بر لزوم توجه به مسببات و قصد آن ها از سوی مکلف وجود ندارد و او ملزم بدین کار نیست و نمی دانم نظر شاطبی دربارهٔ این نصوصی که خود نقل می کند، چیست.

۵ـ الموافقات، ج۱، ص۲۲۸ ـ ۲۳۰.

۶ـ پیشین، ج۱، ص۲۳۰.

از این رو اگر در مسبَّب خللی رخ دهد، فقیهان به سبب می نگرند تا ببینند آیا کامل بوده است یا خیر؟ اگر کامل بوده باشد، نکوهشی متوجه عامل نمی گردد و اگر ناقص باشد، عامل را نکوهش و مؤاخذه می کنند. آیا نمی بینید که پزشکان، فصّادان، آشپزان و دیگر کاسبان و صنعتگران را اگر کوتاهی از آنان سر زده باشد و مدعی چیزی شده باشند که در حقیقت نیستند و یا در کارشان کوتاهی کرده باشند، ضامن می دانند و اگر کارشان درست باشد، ضامن نمی دانند؟ لذا اگر کسی به مسببات، فقط از آن رو که نشان درستی یا نادرستی اسباب است، بنگرد[1]، به قانون عظیمی دست می یابد که می تواند بر اساس آن ببیند آیا اسباب طبق آنچه تشریع شده، به کار گرفته شده است یا خیر؟ از این رو در شریعت، اعمال ظاهر، راهنمای بر باطن تلقی شده است و گفته اند: اگر ظاهر نادرست است، بر باطن نیز چنین حکم می شود و اگر درست باشد، باطن نیز درست است و این اصلی کلی و عام در فقه ودیگر احکام متعارف و تجربی است حتی این گونه نگاه به مسببات در توجه جدی به شریعت سودمند است و حتی کلیت شریعت و اساس تکلیف نسبت به اقامهٔ حدود و شعائر عام و خاص اسلامی همین است»[2].

بالأخره شاطبی ـ همان طور که پیش تر اشاره کردم ـ از طرح دو جنبهٔ مختلف ـ اگر نگوییم متناقض ـ مسأله غفلت نکرده است، جنبه ای که لازمه اش چشم پوشی از مسبَّب است و جنبه ای که توجه به مسبب و التفات به آن را به هنگام به جای آوردن اسباب، می طلبد. شاطبی نه تنها از این نکته غافل نیست که به صورت «ان قلت» بر خود اعتراض می کند و بدان پاسخ می دهد و برای خروج از تعارض این دو جنبه، معیاری به دست می دهد تا بتوان میان حالاتی که به دلیل داشتن مصلحت در آن ها باید به مسبَّب توجه داشت و حالاتی که در آن ها به دلیل

---

۱ـ این قید برای اشاره به جنبهٔ نکوهیدهٔ توجه به مسببات است که از آن به اغیار و دزدها یاد می کند و پیش تر از آن سخن رفت.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۲۳۲ و ۲۳۳.

داشتن مفسده نباید به مسبَّب توجه کرد، تفکیک کرد. در این باب می گوید: «اگر توجه به مسبَّب مایهٔ تقویت و تکمیل سبب و کوشش برای به کمال رساندن آن شود، این سببی است که مصلحت را جلب می کند و اگر این توجه موجب ابطال یا تضعیف یا سستی سبب گردد، عامل جلب مفسده است»[1].

تفصیل این مطلب پیش تر گذشت به اضافهٔ تفصیلاتی که در پی این قاعده آمده است، لیکن آنچه در این جا مطمح نظر است، مبنای این قاعده است؛ یعنی دیدگاه مصلحت گرا و مقصد نگرانهٔ شاطبی است که طبق آن هرچه در خدمت مصالح شریعت باشد، مطلوب و مقصود است و آنچه به این مصالح زیان بزند، مذموم و مردود است.

---

۱- پیشین، ج۱، ص۲۳۴.

# بخش سوم

# مسائل اساسی نظریه شاطبی

طرح و بررسی

فصل اوّل: مسألهٔ تعلیل

فصل دوم: مصالح و مفاسد

فصل سوم: مقاصد و اهداف شارع چگونه شناخته می شود؟

# درآمد

پس از آنچه مطرح کردیم، و طی آن تلاش داشتیم که عصارهٔ نظریهٔ مقاصد را آن گونه که شاطبی درکتاب«المقاصد» از «الموافقات» آورده است، به دست آوریم، و پس از آن که به بیان ابعاد و حدود این نظریه در افکار اصولی ابواسحاق پرداختیم، که هم بیانگر میزان اهمیت مسألهٔ مقاصد شریعت در چگونگی تفکر اسلامی است و هم میزان تأثیر آن را در جهت دهی به تفکر اسلامی روشن می نماید، اینک به بررسی و مناقشه در بعضی از جنبه های اساسی نظریه مقاصد می پردازیم؛ چرا که بررسی تمامی آنچه شاطبی دربارهٔ مقاصد شریعت گفته است، امری است که برای من اگر ناشدنی و متعذر نباشد، سخت و ملالت آور خواهد بود. پس کافی است که به تأمل، امعان نظر و بررسی امور مهم در نظریه شاطبی بپردازیم.

برای این بخش، سه مسأله را برگزیده ام که به نظر می رسد در موضوع مقاصند، به ویژه نزد شاطبی مهم ترین مسائل هستند. علاوه بر این، به خواست خداوند، پس از این بخش، بخش دیگری که محتوی جوانب دیگری است ـ که متمّم مباحث گذشته محسوب می شود ـ خواهد آمد. در آن بخش به صورت کلی نظریه مقاصد را ارزش گذاری خواهیم کرد.

## فصل اول

# مسأله‌ٔ تعلیل

پیش از این[1] اشاره‌ای داشتیم به مقدمه‌ای کلامی که شاطبی کتاب «المقاصد» را با آن آغاز نمود و در ضمن آن متعرض این موضوع شد که شریعت ـ به نحو کلی و تفصیلی ـ به رعایت مصالح بندگان خدا تعلیل شده است. اینک ما به دو دلیل به آن بحث باز می‌گردیم:

۱ ـ آن مقدمه، بسیار کوتاه (در دو صفحه) آمده بود، بلکه می‌توان آن را با توجه به اهمیت فراوان مسألهٔ تعلیل که زیربنای نظریهٔ مقاصد را تشکیل می‌دهد، نارسا به مقصود دانست. به همین جهت لازم است که بحث را بیش از آنچه در آن مقدمه آمده است، گسترش دهیم.

۲ ـ شاطبی در آن مقدمه، علی‌رغم اختصار آن، یا چه بسا به دلیل همین اختصار، آن‌گاه که به معتقدان وغیر معتقدان به تعلیل اشاره می‌کرد، اموری را مطرح نمود که قطعی نیستند و به تحقیق و بررسی نیاز دارند.

---

۱ ـ ابتدای فصل دوم از بخش دوم.

## احکام شریعت، تعبّدی یا هدفدار

در ابتدای مقدمهٔ کتاب «المقاصد» ـ که بدان اشاره ای داشتیم ـ کلام شاطبی چنین آمده است: «قبل از شروع موضوع مورد نظر، بایستی مقدمهٔ کلامی مسلّمی را در این موضوع تقدیم کنیم، و آن عبارت است از این که وضع قوانین، تنها برای حفظ مصالح مردم هم در دنیا و هم در آخرت است، و این ادعایی است که باید در مورد درستی یا نادرستی آن اقامهٔ برهان شود و این جا جای آن بحث نیست.»

اولین مقدمه را به عنوان امری مسلّم توصیف نموده است و معنای آن این است که اختلافی در آن نباشد؛ با این حال نیاز به این گفته پیدا کرده که «بر درستی یانادرستی این ادّعا باید اقامهٔ برهان شود» در حالی که امور مسلّم چنین نیستند. سپس این کلام را آورده است که من نمی دانم مقصود او از آن چه بوده است: «این جا جای بحث از آن نیست» در حالی که همان جا بهترین موضع آن بحث است. آن گاه خود او بر صحت موضوع، اقامهٔ برهان ـ اگر چه بسیار موجز و مختصر ـ می نماید و گویا می خواهد به این مطلب اشاره کند که براهین مفصّل مسأله به صورت پراکنده در جاهای دیگر کتاب خواهد آمد.

پس از آن باز هم برخلاف گفتهٔ اولیه اش مبنی بر مسلّم بودن مسأله، عمل می کند و بیان می دارد که این مسأله «در علم کلام مورد اختلاف واقع شده، رازی گمان کرده که احکام خداوند قطعاً معلّل به علّتی نیستند، همان گونه که افعال وی چنین هستند؛ در حالی که معتزله در این امر اتفاق نظر دارند که احکام خداوند تبارك و تعالی معلّل به رعایت مصالح مردم هستند و همین عقیده از سوی اکثر فقهای متأخر اختیار شده است». این کلام چگونه با کلام سابق او مبنی بر مسلّم بودن مسأله سازگار است؟ مگر این که مقصود آن باشد که مسأله نزد او مسلّم بوده است یا بگوییم: مسأله مسلّم است، اگر چه کسانی با آن مخالفت کرده اند. به نظر می رسد مقصود همین بوده است؛ ولی سزاوار بود که این را توضیح می داد.

این که مسأله نزد او مسلّم بوده است، شکی در آن نیست، بلکه او این امر راقطعی می داند و بر این امر نیز ـ همچنان که عادت اواست ـ به استقرا استدلال می نماید. در آن مقدمه نیز بخشی از استقرایی را که از آن چنین برداشت می شود که شریعت ـ به نحو کلی و تفصیلی ـ برای مصالح مردم وضع شده است، آورده است. وی سپس می گوید: «از آن جا که استقرا بر این امر دلالت می کند و در چنین مسأله ای مفید علم است، ما قطع پیدا می کنیم که این امر در تمامی جزئیات شریعت جاری و مستمر است».

وی در موارد متفاوت و به مناسبت های گوناگون به این مطلب باز می گردد و بر این امر تأکید می کند و مسأله را توضیح می دهد.

در مسألۀ هفتم از نوع اول می گوید: «اگر ثابت شود مقصود شارع از وضع و تشریع قوانین، تأمین مصالح دنیوی و اخروی مردم بوده است و این امر به نحوی بوده که موجب اخلال نظامی نشود، نه به صورت کلی و نه به صورت جزئی، و در این امر ضروریات یا حاجیات و یا تحسینیات مساوی هستند... پس باید وضع قوانین ابدی و کلی و عام باشد و همۀ انواع تکلیف و مکلفین و تمامی حالات را در بر بگیرد. ما نیز احکام شریعت را چنین یافتیم، و سپاس شایسته پروردگار است».

در تمامی بخش های «الموافقات» نیز بر همین مبنا حرکت می کند. با عبارت هایی قطعی و جزمی تأکید و تکرار می کند که تمامی احکام شریعت برای تأمین مصالح مردم وضع شده است. کلام وی در کتاب «الاحکام» نیز از همین نمونه است. وی می گوید: «از احکام شریعت دانسته می شود که برای تأمین مصالح مردم تشریع شده است؛ پس تمامی تکالیف یا برای دفع مفسده ای است یابرای جلب و تأمین مصلحتی و یا برای هر دو.»[1]

---

۱ـ الموافقات، ج۱، ص۱۹۹.

برای تکمیل موضع وی دربارهٔ مسألهٔ تعلیل باید این نکته را ذکر کنیم که او در بسیاری از موارد بین احکام عادات و معاملات با احکام عبادات تفاوت می گذارد. وی اصل را در اولی تعلیل و توجه به مصالح، و در دومی تعبد و عدم تعلیل می داند.

ـ اما مورد اول، اموری بر آن دلالت دارد:

*«اول استقرا. ما دریافته ایم که شارع مقدس در پی تأمین مصالح مردم است. احکام عادی،[۱] تابع مصلحت است، هر چه مصلحت اقتضا کند حکم به همان صورت خواهد بود. به همین جهت است که مشاهده می شود عمل خاصی آن گاه که به مصلحت نیست، ممنوع است و همان عمل آن گاه که مصلحت در آن باشد، جایز خواهد بود...»*[۲].

و دوم آن که شارع در بیان علل و حکمت تشریع در باب عادات توسعه قائل شده است، همان گونه که مثال مربوط بدان قبلاً گذشت و غالب مواردی که حکم همراه با تعلیل مربوطه ذکر شده، آن چنان است که اگر آن علت در مقابل عقل نیز مطرح شود، عقل آن را خواهد پذیرفت[۳].

و اما در مورد دوم ـ که عبارت است از این که اصل در عبادات تعبد و پای بندی به احکام منصوص است ـ اولین چیزی که بر آن دلالت می کند نیز عبارت است از استقرا[۴]. آن چنان که درمورد کیفیت، میزان و مقدار، زمان و شروط بسیاری از عبادات نمی توان با دلیل عقلی استدلال کرد و وجه مصلحت آن را تبیین نمود؛ مثلاً در مورد موجبات طهارت و حدود آن؛ چرا که موارد وجوب

---

۱ـ احکامی که به عادات تعلق دارند؛ همچون احکام عبادی.

۲ـ می توان برای این مورد قیمت گذاری را به عنوان مثال ذکر کرد. توضیح آن در فصل آینده خواهد آمد. ر. ك: بحث «تفسیر نصوص بر مبنای مصالح».

۳ـ الموافقات، ج ۲، ص ۳۰۵ ـ ۳۰۶.

۴ـ پیشین، ج ۲، ص ۳۰۰ـ ۳۰۴.

طهارت فراتر از موارد نجاست است. گاه بر انسانی که کاملاً تمیز است، واجب می‌شود و گاه بر کسی که کثیف است، واجب نمی‌شود.

تیمم جانشین وضو می گردد و اگر تعبد در بین نباشد، این امر معنا نخواهد داشت ... و در بسیاری از احکام عبادی امر به همین منوال است و تعلیل و استدلال در عبادات، استثنایی است.

با توجه به این اصل که درنزد وی اصلی مسلم است ـ یعنی عدم استدلال و تعلیل در عبادات مگر در موارد استثنا ـ سخن بعضی را که سعی می کنند برای بعضی از احکام عبادی عللی را بیان کنند و به تعیین حکمت ها و اسرار آن بپردازند، کلامی بی اساس می داند و به همین جهت آن را جزء «اصل دانش» نمی شمارد، بلکه آن را «نمک دانش» می داند و نه چیزی دیگر. برای چنین نمک هایی مثال هایی را نقل کرده است: یکی از این مثال ها حکمت هایی است که برای موردی استنباط می شود که معنای آن قابل درك نیست، به ویژه در مسائل تعبدی، مانند انحصار اعمال وضوء در اعضای ویژه، و نماز به آن شکل خاص؛ چون دست ها را بالا بردن، قیام، رکوع و سجود، و آن را به صورت خاصی و نه به صورت های دیگر به جای آوردن و اختصاص روزه به روز و نه شب[1]، تعیین زمان نمازها در آن اوقات معین و نه در دیگر زمان های شب و روز، اختصاص حج به اعمال ویژه در همان مکان های معروف و مسجد مخصوص و امثال آن که عقل ها به هیچ وجه بدان راهی ندارند و به سوی آن رهنمون نمی شوند[2]. گاه بعضی از مردم حکمتی نسبت به بعضی موضوعات[3] مطرح کرده، گمان می برند که مقصود شارع از آن احکام، همان بوده است، ولی تمامی آن مبتنی بر ظن و

---

۱ـ اگر از اختصاص روزه به ماهی خاص سخن می گفت، سخن خوبی بود و بر آنچه مورد نظر وی است دلالت می کرد، اما روزه در روز و نه شب، مسأله ای واضح و روشن است.

۲ـ بدان معنا که به سوی آن نمی گردد و در حوالی آن قرار نمی گیرد ـ دراز.

۳ـ بدان معنا که حکمت خاصی را داخل در حکم می کنند و بدان نسبت می دهند.

گمان است و حدسی است که شمول و عمومیتی ندارد و نمی تواند مبنایی برای عمل قرار گیرد[۱].

آنچه گذشت خلاصهٔ موضع «شاطبی» دربارهٔ مسألهٔ تعلیل است و می توان آن را چنین خلاصه کرد که او تعلیل احکام را به رعایت مصلحت، مسأله ای قطعی و مسلّم می داند و معتقد است که این اصل در کلیات و جزئیات احکام شرع صدق می کند و هیچ استثنایی در بین نیست. تنها در مورد عبادات باید گفت که بر مبنای تسلیم و تعبد و با چشم پوشی از علت ها وحکمت ها شکل گرفته، پس اصل در آن عدم تعلیل است، اگر چه در واقع امر نزدخداوند متعال تعلیل خاص خود را دارند.

اگر چه قسمت اول هیچ گونه ابهامی ندارد و در صفحات آینده نیز بر وضوح و قطعیت آن افزوده خواهد شد، اما قسمت دوم نیاز به تأمل و دقت دارد. پیش از آن باید این را نیز اشاره کنیم که شاطبی تنها کسی نیست که عقیده دارد در عبادات تعلیل مطرح نیست، بلکه گروه فراوانی از دانشمندان نیز به همین مسأله معتقد بوده اند و او در بسیاری موارد این قول را به امام مالک نسبت می دهد[۲].

مقری، استاد شاطبی آن را از اصول مورد توجه امام شافعی می داند، بر خلاف ابو حنیفه که معتقد است: «اصل در همهٔ موارد تعلیل است، مگر این که ناممکن شود.»[۳]

سپس می گوید: «وحق آن است که آنچه مراد و معنایش نمی تواند موردتعقل قرار گیرد، صورت و صفتش واجب است.» و این را در موارد دیگری از قواعدش مورد تأکید قرار داده است. به عنوان نمونه می توان کلام او را در

---

۱ـ پیشین، ج ۱، ص ۸۰.
۲ـ پیشین، ج ۲، ص ۳۰۴؛ الاعتصام، ج ۲، ص ۱۳۲.
۳ـ قواعد الفقه، قاعده ۷۳.

قاعده ۲۶۹ ملاحظه کرد که می گوید: «نصوص وارده در بیان مقدار واجب[1]، به عقیدهٔ مالک و محمد[2] معلّل نیستند؛ چرا که اصل درعبادات ـ همان گونه که گذشت ـ اتیان عین تکلیف است، پس واجب ادای عین مال است.»[3] و نعمان[4] گفته است: «دارای این تعلیل است که بدان میزان مالیت دارد که می تواند حق فقیر را اقامه نماید...».

آیا این اصلی مسلّم است؟ به عبارت دیگر، آیا اصل در عبادات آن است که اخذ به ظاهر دلیل آنان شده، و دقیقاً مطابق آن امتثال گردد، بدون توجه به مقاصد، حکمت ها و معانی آن؟ و آیا جداً در احکام عبادات غالب عدم تعلیل است و تعلیل چیزی استثنایی است؟

این مسائل و مسائل دیگر نیاز به توضیحات زیر دارد:

اول این که ما می دانیم که تمامی عبادات دراصل تشریع و وجوبشان معلل هستند وتعلیل های آنان منصوص است نه مستنبط و نه ناشی ازظن و گمان.

دربارهٔ نماز آمده است: «**واقم الصلوة لذکری**؛ نماز را برای ذکر من برپای دار»[5] و «**ان الصلوة تنهی عن الفحشاء والمنکر**؛ نماز از ارتکاب فحشا و منکر باز می دارد.»[6]

و در مورد روزه: «**کتب علیکم الصیام ... لعلکم تتقون**؛ روزه برشما واجب گردید... باشد تا متقی شوید.»[7]

و دربارهٔ حج: «**واذّن فی الناس بالحجّ ... لیشهدوا منافع لهم ویذکروا اسم اللّه فی**

---

۱ـ مقادیر واجب از هر نوع مال.

۲ـ مقصود محمدبن ادریس شافعی است.

۳ـ یعنی ادای آنچه که شارع واجب کرده و جایز نیست بدل یا قیمت آن را ادا نماید.

۴ـ ابو حنیفه نعمان.

۵ـ طه (۲۰) آیه ۱۴.

۶ـ عنکبوت (۲۹) آیه ۴۵.

۷ـ بقره (۲) آیه ۱۸۳.

ایام معلومات... ؛ مردم را به حج بخوان... تا به بهره های خود برسند و در ایام معینی به ذکر خداوند بپردازند... .»[۱]

و دربارهٔ زکات: «خذ من اموالهم صدقه تطهرهم وتزکیهم بها ؛ از اموال ایشان زکات بگیر تا بدان وسیله آنان را پاك و مهذّب گردانی.»[۲] و این فقط بخشی از علل وجوب زکات است که ابوحنیفه آن را مقصود اول از، تشریع زکات دانسته است؛ چرا که به عقیدهٔ او زکات تشریع شده است تا به واسطهٔ کم شدن از مال، نفس ریاضت داده شود؛ زیرا احساس استغنای مالی سبب طغیان و افتادن به فساد است[۳].

اما جنبهٔ دیگر از حکمت تشریع زکات، همان است که در حدیث بدان اشاره شده است: «تؤخذ من اغنیائهم فترد علی فقرائهم[۴] ؛ از توانمندان ایشان گرفته می شود و به نادارهایشان داده می شود.» و این همان است که آیهٔ مصارف زکات آن را روشن می نماید وبه تفصیل بیان می کند[۵].

آیهٔ شریفه به روشنی بیان می دارد که مقصود اززکات، بر آوردن نیازهای آن هشت صنف یا هر که از آن ها یافت شود، است و به عقیده گروه زیادی از علما، این هدف اولیهٔ زکات است. امام شافعی نیز همین عقیده را اخذ کرده و بنا را بر آن نهاده است؛ در حالی که وی از کسانی است که خیلی کم به تعلیل دراحکام و به ویژه در احکام عبادات پرداخته است. شهاب الدین زنجانی (شافعی مذهب) دربارهٔ او چنین می گوید: «اعتقاد شافعی آن است که زکات، هزینه ای مالی[۶]

---

۱ـ حج(۲۲) آیه ۲۷ـ۲۸.

۲ـ توبه (۹) آیه ۱۰۳.

۳ـ ر. ك: تخریج الفروع علی الاصول، زنجانی، ص ۱۱۱ به بعد. وی آن جا احکام فرعی را که تابع این تعلیل و امثاله هستند بیان می کند.

۴ـ مسلم آن را روایت کرده است.

۵ـ توبه(۹) آیه ۶۰.

۶ـ به عبارت دیگر، یکی از تکالیف و مخارجی است که وجوب آن به مال مکلف تعلق می گیرد.

است که به نفع فقیران بر دولتمندان ـ از باب همدلی و همدردی ـ واجب شده است واین به خاطر رابطهٔ اسلام است که بین آنان برقرار است.

و جنبهٔ عبادی زکات بُعدی تبعی است و شرع برای ترغیب مردم به ادای زکات، آن را در زکات قرار داده است؛ چرا که مردم معمولاً ذاتاً گرفتار خصلت بخل و خودپسندی هستند. به همین جهت شارع فرمان داد که با ادای زکات به خداوند تقرب جویند تا در ثواب آن عمل طمع کنند و درنتیجه آنچه مقصود شارع است، محقق گردد[1].

آیا کسی هست که نداند یا تردید داشته باشد که احکام جهاد یاامر به معروف و نهی از منکر ـ که از نظر آنان جزء عبادات محسوب می شوند ـ همگی دارای علل معقولی هستند، تماماً و جزء به جزء؟

شاطبی، خود نیز انکار نمی کند که عبادات در اصل به طور کلی معلّل هستند، اگر چه معتقد است که دراجزای آن ها عدم تعلیل غلبه دارد. در این باره می گوید: «اجمالاً معلوم است که عبادت ها برای مصلحت بندگان در دنیا و یا آخرت وضع شده است، اگر چه به نحوتفصیلی معلوم نباشد و اجمالاً صحیح است که افراد، همان مسببات دنیوی یا اخروی[2] احکام عبادی را قصد کنند[3].

این که گفته است: دنیوی یا اخروی، ناشی از شک او در وجود فواید و مصالح دنیوی برای عبادت نیست، بلکه تنها به دلیل احتیاط در مورد بعضی از اجزا و بعضی از حالاتی است که برای آن ها مصلحت دنیوی زودرسی به نظر نمی رسد؛ به عنوان مثال، به بیان مقاصد نمازو فواید شرعی آن پرداخته است و مقصود اولی آن را خضوع برای خداوند سبحان ذکر کرده؛ چرا که توجه خود را با اخلاص تمام به او اختصاص می دهد و خود را در مقابل او پست و ذلیل می شمارد

---

۱ـ تخریج الفروع علی الاصول، ص ۱۱۰.

۲ـ که عبارت است از ثمره ها و فواید موجود در آن.

۳ـ الموافقات، ج ۱، ص ۲۰۱.

و به نفس و جان خود با یاد او تذکر می دهد[1].

سپس از مصالح تبعی مصرّح در مورد نماز[2] مواردی همچون نهی از فحشا و منکر، پناه بردن به آن برای راحتی از سختی های دنیا، طلب روزی به واسطهٔ نماز، رسیدن به حاجت ها و نیازها، طلب رستگاری، بهشت، داخل شدن درپناه خدا و رسیدن به بهترین موقعیت ها و منزلت ها را ذکر نموده است و سپس می گوید: «سایر عبادات نیز چنین هستند، در آن ها فواید اخروی وجود دارند، که فواید عامه است و نیز فوایدی دنیوی، که همه تابع فایدهٔ اصلی هستند.»[3]

بنابراین، قلمرو عبادات، قلمروی بسته و ممنوع از تعلیل مصلحتی نیست، بلکه تعلیل دراین قلمرو نیز دخالت یا دخالت هایی دارد...

از این دخالت های تعلیل، یکی هم این است که رخصت وارده در احکام عبادات، تماماً معلّل و دارای مراد و معنایی معقول هستند. شاطبی به بعضی از این ها اشاره کرده است، ولی به سرعت از این بحث می گذرد و می گوید: «همچنین علت در این عبادات، توسط علما به شکل بی نظیری بیان شده است؛ مانند نماز قصر خواندن وافطار کردن روزه درسفر و جمع میان دو نماز ومانند آن، که علت[4] آن را پرهیز از مشقت دانسته اند.

در مسأله ای شبیه به مسألهٔ رخصت، شاطبی تصریح به تعلیل آن می کند، تعلیلی که دارای علتی قابل فهم و حکمتی معقول و قابل قبول است، و آن، مسألهٔ نهی های پیامبر اکرم است ـ از بعضی اصحاب ـ در مورد زیاده روی دربعضی

---

۱ـ الموافقات، ج۲، ص۳۹۹.

۲ـ آن نصوص را می توانید در ارجاع بعدی ببینید.

۳ـ الموافقات، ج۲، ص۴۰۰.

۴ـ و آن عبارت است از آنچه که علتی مفهوم و حکمتی مناسب دارد که عقل ها آن را درک می کند و بدان اعتراف دارد.

عبادت ها تا آن حد که امر بر آنان سخت می شد و دچار ملالت می شدند. وی می گوید: «این ها همه دارای عللی معقول و مفهوم هستند، به همان گونه که در موارد قبل راجع به سختی، ملالت آور شدن، ناتوانی، دشمن شدن با عبادت، بد دانستن آن و... گذشت، و آن گاه که چنین باشد، پس نهی، وجوداً وعدماً، تابع آن علّت است...»[1].

و در جزئیات طهارات و احکام آب ها... نمی توان تغافل کرد ازاین که علت معقول، همان علت غالب و آشکار است و نمی توان آن را بی حکمت محسوب نمود و از همین قبیل (معقول بودن احکام طهارات و نجاسات) است آنچه که مقری ذکر کرده و قاعده ای عمومی و شامل قرار داده و گفته است: «آنچه در امور عادی بخشوده است، در عبادات مکروه شمرده شده است؛ مانند ظروفی که به شکلی مناسب برای به کار بردن آن در نجاسات مهیا شده است و به جا آوردن نماز در مستراح[2] و وضو ساختن با آبی که قبلاً مورد استفاده قرار گرفته؛ زیرا چنین آبی مانند غساله است...»[3]. اگر تعلیل دراین باب غلبه نداشت، برای او جایز نبود که چنین قاعده ای به این نحو از تعمیم تقریر نماید. آنچه امام الحرمین ذکر کرده، از این نیز روشن تر است. وی گفته است: «بعضی از فقها چنین فتوا داده اند که برانسان حرام است که بدون ضرورت قطعی، خود را به نجاسات بیالاید[4] و این حکم تنها بدان جهت صادر شده است که با تعلیل وارده پس از حکم وضو و غسل منافات دارد. در آیهٔ شریفه آمده است: «مایرید الله لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطهرکم...»[5]؛ خداوند نمی خواهد که شما را درحرج

---

۱ـ الموافقات، ج۲، ص۱۳۷ـ ۱۳۸.

۲ـ اگر چه پاك باشد.

۳ـ قواعد الفقه، القاعدة العاشر.

۴ـ البرهان، ج۲، ص۹۳۹.

۵ـ مائده (۵) آیهٔ ۶.

قرار دهد، بلکه می خواهد شما را پاکیزه گرداند... ». پس تعلیل وضو و غسل به قصد تطهیر وپاك کردن، هیچ گونه ابهامی ندارد، نیز ممکن است این تنها هدف حکم نباشد.

و دربارهٔ جزئیات نماز: کیست که نتواند درك کند مقصود از اوقات نماز و وجوب مراقبت بر این اوقات، یکی هم این بوده است که نماز و آثار آن برهمهٔ اوقات نماز گزار، از زمان بیدار شدن تا خوابیدن او حاکم باشد؟ و کیست که حکمت های نماز جماعت و جمعه و عیدین براو مخفی باشد؟ اذان و اقامه، خود بیانگر مقصود از آن ها هستند. در شکل نمازنیز از قیام و رکوع و سجود، مظاهری آشکار از خضوع برای خداوند و خوارشمردن خود در برابر او وجود دارد و از آن جهت که سجده بیش از هر یک از افعال نماز بیانگر این معنا است، نمازگزار در حال سجده بیش از هرحال دیگر به خداوند نزدیک دانسته می شود. در حدیث صحیح آمده است: «**اقرب ما یکون العبد من ربه و هو ساجد فاکثروا الدعاء**؛ نزدیک ترین حالی که بنده نسبت به خدای خود دارد، حال سجده است، پس در این حال زیاد دعا کنید.»[1] آیه شریفه نیز به همین امراشاره دارد، آن جا که می فرماید: «**واسجد واقترب**؛ سجده کن و نزدیک شو»[2].

امام غزالی به خاطر وضوح وآشکاری معنای ذلت و خضوع بنده و تکریم و بزرگداشت خداوند در ضمن رکوع و سجود به وجود چنین مقصدی در این دو فعل نماز جزم پیدا کرده و گفته است: «اما مقصود از رکوع و سجود قطعاً تعظیم است.»[3]

چرا راه دور برویم؟ شاطبی خود با ذکر تعلیل های بیشتری با جزئیات فراوان تر در احکام ما را بی نیاز کرده، خود مقاصد موجود دراحکام را برای

---

۱ـ صحیح مسلم.
۲ـ علق (۹۶) آیهٔ ۱۹.
۳ـ الاحیاء، ج ۱، ص ۱۶۰.

دیگران بیان نموده است. وی می گوید: «مثلاً در نماز، آن گاه که طهارت بر آن مقدم می شود، نشان از آمادگی برای مسأله ای مهم دارد[۱]. آن گاه که نماز گزار رو به قبله می کند، نشان دهندهٔ این است که تمامی توجه خود را به او معطوف داشته است. پس آن گاه که قصد تعبد می نماید، خضوع و آرامش از آن ناشی می گردد. سپس داخل در نماز می گردد، با همان روش و شیوه ای که معین شده است، سوره ای به نام ام القرآن [سورهٔ حمد] واجب برای خدمت به آن اضافه می کند؛ چرا که تمامی آن، کلام خداوند است که به او متوجه شده است. وقتی تکبیر می گوید، تسبیح می کند و تشهد می خواند، تمامی این اذکار و افعال موجب هشیاری قلب است و بیداری آن تا از آن حال، که حال مناجات با پروردگار و قرار گرفتن در مقابل اواست، غفلت نکند و همین طور تا آخر نماز. پس اگر پیش از آن نافله ای به جای آورد، به منزلهٔ حرکت تدریجی به سوی نماز است و طلب و استدعای حضور، واگر نافله ای پس از آن ادا کند، به منزلهٔ آن است که می خواهد حضور در محضر خداوند را ادامه دهد.

و در همین زمینه و ازهمین باب است که مشاهده می شود اجزای نماز همگی همراه با ذکری هستند. این اذکار با عمل همراهند تا زبان و اعضا بر امری واحد با یکدیگر همراه و همسان باشند و آن عبارت است ازحضور در درگاه الهی با تعظیم و تکریم و تسلیم. هیچ جای نماز بدون کلام یا عمل نیست، تا این که فتح بابی برای غفلت نباشد و راه برای وسوسه های شیطان باز نگردد.»[۲]

آن گونه که مشاهده می شود شاطبی در تعلیل اجزای نماز، که بیش از همهٔ عبادات، دارای ویژگی تعبدی بودن است، به وضوح گستردگی آشکاری ایجاد

---

۱ـ این تعلیل دیگری از تعلیل های طهارت است.

۲ـ الموافقات، ج۲، ص۲۴.

می کند. با این حال چگونه می توان گفت که مصلحت در عبادات در نیافتنی است واصل در آن عدم تعلیل است؟

بله، بدون شک در عبادات احکامی یافت می شود که تعلیل آن ها به نحو معقول و آشکار مشکل است؛ از قبیل آنچه غزالی درکلام زیر بدان اشاره کرده است: «بنای عبادات بر احتکام است؛ یعنی خداوند آنچه را که اراده کرده، خواسته است. منظوراز این تعبیر آن است که وجه لطف در آن ها بر ما مخفی است؛ چرا که ما معتقدیم در تعیین مقدار د و رکعت برای نماز صبح، سه رکعت برای نماز مغرب و چهار رکعت برای نماز عصر، سرّی است[1] و برای بندگان خداوند در این مقادیر نوعی از لطف و مصلحت وجود دارد که خداوند متعال علم به آن را به خود اختصاص داده است و ما از آن آگاهی نداریم. به همین جهت است که ما آن حکمت ها را در عمل ملاك قرار نمی دهیم و دراین موارد به طور کامل به تبعیت می پردازیم.»[2]

ولی سخن این جا است که کدام یک از این دوغلبه داردتا آن را اصل قرار دهیم و دیگری را استثنا بشماریم؟ آیا آنچه که معنا و مراد از آن درك می شود و می توان آن را تعلیل و حکمتش را ادراك نمود، یا آنچه که حکمت و مصلحت آن برای ما قابل درك نیست؟ البته تذکر این نکته نیز در این جا مفید است که می دانیم اصل عمومی و کلی درشریعت ـ همان گونه که گذشت ـ تعلیل آن به رعایت مصالح مردم است و اینک این سؤال تنها به احکام عبادات تعلق دارد.

آن گاه که در احکام فقهی زکات می نگریم، حکمی از احکام زکات را نمی یابیم مگر این که فقها تعلیلی برای آن بیان کرده اند. اگر این فقیه حکمی را تعلیل نکرده، دیگری علتی برای آن ذکر نموده و تمامی آن تعلیل ها برمبنای

---

۱ـ یعنی در این تعیین مقدار، سرّی و در وضع آن از سوی خداوند، لطفی موجود است.

۲ـ شفاء الغلیل، ص۲۰۴.

مصلحت واضح و آشکار قرار دارند.

با وجود آن که زکات عبادت است، در احکام آن قیاس را جاری کرده اند. دکتر یوسف قرضاوی، فقیهی که در زکات صاحب نظر است، همین مسیر را طی کرده و در کلامش همین را بیان نموده، می گوید: «پیامبر اکرم(ص) زکات فطره را از بعضی حبوبات و میوه ها، مانند جو، خرما و کشمش اخذ فرمود، سپس شافعی واحمد و اصحاب آن دو در این زمینه قیاس را جاری کردند و هر چه را که قوت و غذا محسوب شود، مشمول این حکم قرار دادند، یا قوت غالب اهل بلد را مشمول زکات فطره دانستند، یا قوت غالب شخص زکات دهنده را. آنان اجناسی را که پیامبر(ص) به عنوان زکات اخذ فرمود، مقصود بالذات ندانسته، آن ها رااز روی تعبد موضوع زکات فطره قرار ندادند تا نتوانند به قیاس در مورد شمول حکم بر موارد دیگر حکم کنند.

همین طور در زکات محصولات زراعی و میوه ها تمامی پیشوایان، بسیاری ازحبوبات را به آنچه در مورد آن نص وارد شده، قیاس نموده اند و زکات را منحصر به آنچه در بعضی روایات وارد شده، یعنی گندم، جو، خرما و کشمش ندانسته اند. از عمر نقل شده که در باب زکات قیاس اجرا کرد. آن گاه که خبردار شد ارزش اسب مساوی با ارزش یک صد ناقه شتر است، گفت: ما از چهل گوسفند زکات بگیریم، ولی از اسب چیزی نگیریم؟ ابوحنیفه در این امر با شروطی معین از او تبعیت کرده است. به همین سبب ما برای ساختمان هایی که اجاره داده می شوند و امثال آن، مانند زمین زراعی و... نیز قیاس کرده، حکم به وجوب زکات بر آن ها می نماییم.

ابن قیم در مسیر تعلیل احکام، مسافتی دورتر را پیموده است، آن چنان که احکام عبادی و تعبدی را نیز در بر گرفته است[1]. وی قرار گرفتن تیمم را به جای

---

۱ـ احکام تعبدی احکامی هستند که حکمت آن ها درك نمی شود، اگر چه در قلمرو معاملات باشند.

طهارت با آب تعلیل نموده است و اکتفا به دو عضو را در تیمم تعلیل کرده است، مفطر بودن حجامت را برای روزه دار تعلیل کرده، مستوجب غسل بودن خروج منی را، در حالی که خروج بول تنها موجب وضو می شود، تعلیل نموده، این را که خروج باد موجب شستشوی اعضایی می شود که ارتباطی با آن ندارند، تعلیل کرده است... واحکام زیادی از این قبیل را تعلیل کرده، و چند برابر از احکام را در قلمرو معاملات تعلیل کرده است[۱].

علی رغم این که ابن قیم، به دلیل اصرارش برتعلیل همه چیز، در بعضی موارد به تعلیل های ضعیف نیز کشیده شده است، مانند آن جا که فرق بین بول پسر بچه و بول دختر بچه را تعلیل کرده[۲]، و مانند آن جا که اخفات را در نمازهای روزانه و جهر را در نمازهای شبانه تعلیل نموده است[۳]. و علی رغم این که او بعضی از نظریات شاطبی و غزالی را پذیرفته، می گوید:

***«خلاصه آن که شارع در احکام عبادات اسراری را موزد نظر قرار داده که عقل اگر چه ممکن است به نحو اجمال آن را درك کند، ولی از درك آن به نحو تفصیلی عاجز است.»***[۴]

با این همه، ابن قیم بر خلاف شاطبی تعلیل را اصل قرار داده و عدم تعلیل را استثنا می داند. او بدین نحو ـ از جهتی ـ با این اصل عام که احکام شریعت به رعایت مصالح معلل هستند، بدون در نظر گرفتن تفاوتی بین عبادات و غیره، موافقت می کنند. این همان اصلی است که در سابق گفتیم شاطبی آن را مسأله ای مسلّم و قطعی می داند و مقرّی از آن با این کلام تعبیر می کند: «اصل دراحکام این است که قابل درك عقل هستند و نه تعبدی؛ چرا که این به قبول نزدیک تر و از حرج

---

۱ـ ر. ك: اعلام الموقعین، ج ۲، از ابتدا.
۲ـ پیشین، ج ۲، ص۷۸ـ ۷۹.
۳ـ پیشین، ج ۲، ص۱۳۷ـ ۱۳۸.
۴ـ اعلام الموقعین، ج ۲، ص۱۰۷.

دورتر است ... »[1].

از جهت دیگر، وی آنچه را که ما کمی قبل در صدد بیان آن بودیم، تأیید می کند و آن عبارت بود ازاین که احکام معلّل و معقول المعنی در قلمرو عبادات بسیار زیادند و تنها تعلیل واضح و روشن تعداد کمی از آن ها مشکل و متعذر است. اینک اگر این اصل را به اصل سابق اضافه کنیم، با وضوح بیشتری روشن می شود که اصل دراحکام عادی و عبادی شریعت، تعلیل است و آنچه که از این حکم عمومی خارج است، استثنا محسوب می گردد.

جوینی نیز پذیرفته و تصریح کرده است که تصور آنچه در نهایت مراد و معنای معقولی ندارد، جداً نادراست[2].

این عقیده با نصوص قرآنی که برتعلیلی بودن کل دین و شریعت تصریح دارد، بدون جدا کردن یا استثنا موافقت دارد. از این نصوص قرآنی می توان آیهٔ شریفهٔ «و ما ارسلناك الارحمة للعالمین ؛ ما اعزامت نکردیم مگر برای این که رحمتی برای جهانیان باشی»[3] را ذکر کرد. قاضی عضدایجی می گوید: «ظاهر این آیه تعمیم است. به عبارت دیگر، از آن فهمیده می شود که خداوند مصالح همه را در کلیه احکامی که برای ایشان تشریع نموده، مراعات کرده است؛ چرا که اگر برای ایشان حکمی ارسال نمایدکه واجد مصلحتی نباشد، ارسال حکم بدون رعایت رحمت خواهد بود؛ زیرا تکلیفی بی فایده است و با ظاهر حکم عام آیهٔ شریفه منافات خواهد داشت... »[4].

علاوه بر آن، در شریعت، احکامی عبادی و تعبدی وارد شده است که

---

۱ـ قواعد الفقه، قاعده ۷۲.

۲ـ البرهان، ج۲، ص۹۲۶.

۳ـ انبیاء (۲۱) آیه ۱۰۷.

۴ـ شرح مختصر ابن حاجب، ج۲، ص۲۳۸، (به نقل از اصول الفقه الاسلامی، دکتر وهبه الزحیلی، ج ۲، ص۷۶۲).

متضمن تحدیدات، اشکال خاص و مقادیر معین است؛ مانند تعداد نمازها، تعداد رکعات هر نماز، جهری یا اخفاتی بودن قرائت نماز، وجوب روزه به مدت یک ماه و در ماهی معین، شروع آن از طلوع فجر و نه مثلاً از طلوع آفتاب و مانند بعضی اجزای حج، همین طور احکام کفارات و میزان آن و مانند مجازات های معین که «حدود» نامیده شده اند و از جهت نوع و مقدار، مجازات هایی معین هستند.

می توان گفت: این تعیین و محدود کردن و به عبارتی، قانونگذاری ها از نیازهای ضروری برای حیات جامعه و استواری آن است. این نحوه قانونگذاری ها، علاوه بر تعبد و خضوعی که درامتثال آن ها مطرح است، موجب تحقق مصلحتی آشکار است که همان منظم شدن زندگی و گذران آسان آن و حفظ واجبات و حدود آن است. اگر بپذیریم که در طهارت و نماز حکمت های عامّی نهفته است، به ناچار باید در مورد جزئیات و اجزای آن ها نیز قواعدی وضع شود تا مردم مطابق آن حرکت کنند و بدین وسیله در امتثال و وصول به آن حد مورد نظر از این مصالح، آنان را کمک نماید و بتوانند این احکام را امتثال کنند، و اگر وجود حکمتی عام را در زکات بپذیریم، به ناچار باید نصاب ها و مقادیر آن را محدود و معین نماییم تا هر کس حق یا تکلیف خود را باز شناسد، و اگر پذیرفتیم که روزه دارای حکمتی است، سزاوار است که حدود و مقدار آن را تعیین کنیم، ابتدا و انتهای آن را آن گونه که برای عموم مردم متناسب باشد، بیان کنیم، و اگر به حکمت یا حکمت های حج معتقد شدیم، برای عملی شدن این حکم، باید برای حج زمان مشخصی قرار داده شود: «الحج اشهر معلومات؛ حج باید درماه های معینی انجام شود»[1]؛ «فی ایام معلومات؛ در روزهای مشخصی»[2]. و مناسک

---

۱ـ بقره (۲) آیهٔ ۱۹۷.

۲ـ حج (۲۲) آیهٔ ۲۸.

مشخصی تعیین گردد تا مردم به شکلی منظم و منضبط به انجام تکلیف بپردازند، و آن چنان نباشد که حجّاج سرگشته و بلاتکلیف رها شوند، هر کس حرکتی ناهماهنگ با دیگران انجام دهد و درگیری و نزاع بین آنان حاصل شود... .

و اگر اصل جلوگیری از اعمال خلاف متجاوزان وافراطیان و مجازات آنان را بپذیریم، به ناچار باید جزئیات آن تعیین و بیان شود تا مردم در امور خود با روشنی و آگاهی اقدام نمایند.

اگر چنین ضوابط و مقرراتی نباشد، آن ارکان و نهادهای پذیرفته شده نیز مورد عمل قرار نخواهند گرفت و متروك خواهند شد و از بین خواهند رفت. به سبب پیچیدگی و مشتبه شدنشان بر مردم از بین خواهند رفت، به سبب اختلافاتی که در آن پیداخواهند کرد، از بین خواهند رفت، به سبب بی توجهی در میزان، مقدار و اجرای آن ها از بین خواهند رفت، به خاطر امروز و فردا کردن و به زمان دیگری موکول کردن آن ها، که ناشی از عدم تعیین وقت مشخص برای آن هاست، از بین خواهند رفت... .

شاطبی - بار دیگر - باتأیید این گونه تعلیل ها برای آنچه که تعلیل بردار نیست، ما را یاری می کند. وی می گوید: «احکام عادی و بسیاری از عبادات نیز مراد و معنایی قابل فهم دارند که همان حفظ مصالح است؛ چرا که اگر به آرا و نظریات افراد واگذار شود و حکم ویژه ای برایش مطرح نباشد، انجام نخواهد شد[1]. و نظم و انضباطی در عمل به آن وجود نخواهد داشت و رجوع به اصلی شرعی نامکن خواهد بود. انضباط و نظم تا آن زمان که راهی برای آن یافت شود، به تسلیم و انقیاد نزدیک تر است. لذا شارع مقدس برای حدود، مقادیر مشخصی وضع کرده است که نباید از آن تجاوز شود؛ مثلاً برای قذف هشتاد تازیانه و برای زنای غیرمحصنه صد تازیانه و یک سال تبعید به عنوان مجازات پیش بینی کرده

---

۱ـ به عبارت دیگر تشتت واقع خواهد شد و اختلاف و تفرقه زیاد می گردد.

است یا در مجازات سرقت، قطع دست را به مچ آن هم در صورت وصول مال مسروقه به نصابی معین[1]، محدود نموده است، و دربسیاری از احکام، غیبوبت حشفه را به عنوان ملاك ثبوت حکم وضع کرده است، در عدّه‌ها، ماه‌ها و قروء (پاك شدن زن ازحیض) را ضابطه قرار داده، در زکات نصاب معین وگذشت سال را معتبر دانسته و آنچه که تحت حساب دقیق نیاید، به عهدهٔ مکلفان نهاده شده تا خود میزانی تعیین کنند و بپردازند و از آن به «سرائر» تعبیر شده است[2].

مجتهدان در فتاوای خود به چنین تعاریف و ضوابطی پناه می‌برند؛ حکام نیز درزمان وضع قانون از چنین ضوابطی استفاده می‌کنند، بلکه مردم نیز خود، این قوانین را به صورت عرف‌ها و سنت‌ها محترم می‌شمارند و بدان‌ها پای‌بندند؛ چرا که این قواعد و ضوابط، معاملات آنان را به شکلی خاص و در شرایط ویژه‌ای منضبط می‌سازد؛ چون آنچه در عرف معمول باشد، چون چیزی است که به‌واسطهٔ شرطی در معامله در نظر گرفته شده باشد، بلکه اگر با احکام شرعی و مصالح مورد نظر شارع منافات نداشته باشد، مانند آن است که در شرع به عنوان حکمی شرعی تشریع شده باشد.

بنابراین، نظم، انضباط، قانونگذاری و تعیین ضوابط، مصلحتی آشکار است که تمامی مردم بدان احتیاج دارند. پس این علتی آشکار وقابل درك توسط عقل است و می‌توان در بیان علت بسیاری از احکام شرعی همین را مطرح ساخت. البته این به معنای نفی تعبد در آن‌ها نیست، بلکه اصولاً تعلیل با تعبد منافاتی ندارد. به همین جهت گفته‌اند که هیچ یک از احکام شرعی، خالی از جنبهٔ تعبد (حق اللّه) نیست، اعم از این که آن حکم تعبدی باشد یا تعلیلی، و در عبادات باشد یا غیر آن، بلکه تعبد در احکام، خود نوعی از تعلیل مصلحتی است که

---

۱ـ یعنی نصاب قطع دست.

۲ـ الموافقات، ج۲، ص۳۰۸ ـ ۳۰۹.

هیچ حکمی از احکام فاقد این تعلیل مصلحتی نیست[۱]؛ زیرا هر حکمی که مردم را دربر می گیرد و بر تسلیم به حکم شرعی و خضوع در مقابل خداوند تمرین می دهد، دارای مصلحت است. در فصل آینده خواهد آمد که شاطبی معتقد است شریعت متضمن مصالح جزئیه و مصلحت کلی است. مصلحت کلی عبارت است از این که «هر مکلفی در تمامی حرکات، اقوال و اعتقاداتش مشمول قانونی معین از تکالیف شرع گردد...»[۲]. این با ایمان ما به این که هر حکمی علتی و حکمتی ویژهٔ خود دارد ـ چه آن حکمت دانسته شود و یا دانسته نشود ـ اضافه می گردد، یا آن گونه که از غزالی گذشت، هر حکمی سرّی دارد ونوعی از لطف و مصلحت در آن قرار داده شده؛ همان گونه که در جای دیگر گفته است: «گویی عقل ها حکم می کنند که هر حکمی دارای مقصود و معنایی است و قائل شدن به تحکّم لازمهٔ عجز و ناتوانی است. لذا اگر وجهی یافت شود ـ به جز وجوه پنهان و ضعیف ـ واجب است که حکم را به آن وجه تعلیل نماییم[۳]».

علاوه براین ـ همان گونه که روشن است ـ تعلیل دارای روش ها وقوانینی است که در علم اصول فقه آمده است و ناگزیر باید آن ها را مراعات نمود. بنابراین هیچ کس حق ندارد از روی حدس و سلیقهٔ خود، احکام را تعلیل نماید و کسی نمی تواند توهمات و گمان های خود را به عنوان تعلیل بر احکام شرع تحمیل نماید؛ چرا که این عمل معنایش نسبت دادن قول و قصدی به خداوند است که ممکن است غیر واقعی باشد.

فقیه بزرگ، ابوعبدالله مقری ـ که قبلاً گفتیم به عقیدهٔ او اصل در احکام معقول بودن آن هاست نه تعبد ـ دیدگاه صحیح را درمورد مسأله تعلیل چنین

---

۱ـ ر. ك: فرق ۲۲ از فروق، قرافی؛ الموافقات، ج۲، ص۳۱۰.
۲ـ الموافقات، ج۲، ص۳۶۸.
۳ـ غزالی، شفاء الغلیل، ص۲۰۵.

خلاصه کرده است: «تلاش فراوان[1] درتحقیق حکمت های وضع احکام و قوانین در شرع[2] از نظر محققان نمک علم است نه اصل آن، بر خلاف استنباط علل ضبط احکام و امارات آن. پس سزاوار نیست که درجستجوی حکمت احکام شرعی مبالغه و زیاده روی شود، به ویژه در مواردی که ظاهر حکم دال بر تعبدی بودن آن است؛ چون در این گونه موارد احتمال گزافه گویی و وقوع در خطا وجود دارد وبرای رسیدن به احکام کافی است که فقیه به آنچه منصوص یا ظاهر یا نزدیک به ظاهر است، استدلال کند ومثلاً گفته نشود[3]: زوال معمولاً وقت برگشت به سوی عادت است[4] و به همین جهت، درآن زمان، عبادت مطلوب است تا آغاز آن با عبادت باشد وعصر، زمان حرکت مردم در طلب معاش است، پس به آن ها گفته شده: قبل از آن برای معاد آماده باشید ومغرب نیز بار دیگر وقت برگشت به سوی عادت است... »[5].

## منکران تعلیل

همان گونه که اشاره ای کردیم، ازمقدمهٔ سابق الذکر شاطبی فهمیده می شود که درتعلیل شریعت، اختلافی وجود دارد. وی به صراحت ذکر کرده است که درعلم کلام دراین مسأله اختلاف است و رازی عقیده داشته که احکام خداوند و افعال وی به هیچ وجه تعلیل بردار نیست. سپس به نحو ضمنی اشاره به وجودمخالفان دیگری نیز داشت. وی اتفاق معتزله را برقول به تعلیل ذکر نمود و گفت: این قول اکثر فقهای متأخر است و همین کلام دلالت دارد بر این که غیر

---

۱ـ مبالغه.

۲ـ حکمت هایی که احکام به خاطر آن وضع شده اند.

۳ـ مثلاً درتعلیل اوقات نماز، وی نمونه ای برای افراط درتعلیل ذکر می کند.

۴ـ یعنی رجوع به غذا و استراحت، کما این که عادتاً چنین است.

۵ـ قاعدهٔ ۱۵۸ از قواعد الفقه.

معتزله در این امر اتفاق نظر ندارند و فقهای متقدم و بعضی از متأخران نیز چنین رأیی را نمی‌پذیرند.

این درحالی است که شاطبی ـ همان گونه که گذشت ـ تعلیل شریعت را مسأله‌ای مسلّم دانسته و درواقع هم همین طور است، کما این که توضیح کامل آن در صفحات گذشته تقدیم شد.

بنابراین، منکران تعلیل چه کسانی هستند و در این انکار به چه استناد می‌کنند؟

شهاب الدین زنجانی می گوید: عدم تعلیل احکام به رعایت مصالح، طریقهٔ شافعی و اکثر اهل سنت است. از نظر آنان، خداوند احکام شرعی را به نحو آمرانه و تعبدی و بدون تعلیل وضع نموده است... و آن مصالحی که بدان احکام مرتبط می‌شود، به نحو ضمنی و تبعی مطرح هستند نه به صورت اصل و مقصود از آن احکام...».

از این گروه، اصولیان حنفی استثنا می‌شوند؛ آنان عقیده دارندکه خداوند احکام شرعی را با علت و انگیزهٔ مصالح مردم وضع فرموده است و نه غیر آن.»[۱]

همان گونه که مشاهده می‌شود، زنجانی در قلمرو فقه واصول فقه این عقیده (عدم تعلیل) را به امام شافعی و اکثر اهل سنت نسبت می‌دهد، بدون این که بر این تعمیم و اطلاق دلیلی اقامه نماید. بله، بعضی از فروعی را که ابوحنیفه آن را تعلیل کرده و شافعی تعلیل نکرده، آورده است؛ ولی این به هیچ وجه دلالتی بر انکار تعلیل به طور کلی و نسبت آن به اکثر اهل سنت ندارد، بلکه زنجانی خود مواردی را مطرح می کند که ادعایش را نقض می‌نماید. چند صفحه پیش از این مطالبی را که در مورد تعلیل زکات به امام شافعی نسبت داده بود، آوردیم و همان جا گذشت

---

۱ـ تخریج الفروع علی الاصول، ص۳۸ ـ ۴۰.

که حکم زکات تعلیل به مصلحت شده بود که هدف عبادی در زکات امری تبعی است ... [۱].

این در مورد امام او، یعنی امام شافعی، و اما در مورد بقیه اهل سنت، مسأله روشن تر وادعای محض بودن آن عمیق تر است. ما هم در گذشته از آن سخن گفته ایم و هم درآینده بحث بیشتری در این باب ارائه خواهیم داد.

اما تاج الدین سبکی دربارهٔ این مسأله کمی دقیق تر عمل کرده، می گوید: «در بین متکلمان، مشهور آن است که احکام خداوند قابل تعلیل نیست و در بین فقها، مشهور تعلیل است.»[۲]

کلام ابن نجّار با تفصیل و دقت نظری بیش از گفته های فوق بیان شده، ولی از ابهام و اشکال مسأله نکاسته است. وی می گوید: «فعل و امر خداوند متعال نه برای علتی خاص است و نه برای حکمتی. این قول، قول مختار بسیاری از اصحاب ما و بعضی از مالکیه و شافعیه است. ظاهریه، اشعریه و جهمیه نیز همین قول را اختیار کرده اند. قول دوم آن است که امر و فعل خداوند برای علت و حکمتی است. این قول را طوفی، شیخ تقی الدین، ابن قیم وابن قاضی جبل اختیار کرده و به عنوان اجماع پیشینیان حکایت نموده اند. همین قول، عقیدهٔ شیعه و معتزله نیز هست ... شیخ تقی الدین می گوید: اهل سنت در تعلیل افعال خداوند و احکام او دو قول دارندو بیشتر آنان عقیده به تعلیل دارند.»[۳]

حقیقت آن است که این مسأله ـ همان گونه که شاطبی مطرح کرده است ـ در علم کلام مورداختلاف واقع شده است. سپس اثر آن اختلافات به قلمرو علم اصول کشیده شده است؛ مخصوصاً این که گروهی از بزرگان متکلمان در

---

۱ـ پیشین، ص ۱۱۰؛ موضوع تعلیل دیگری را نیز از شافعی در همین کتاب زنجانی، ص ۲۹۹ به بعد ملاحظه کنید.

۲ـ الابهاج فی شرح المنهاج، ج۳، ص۴۱.

۳ـ شرح الکواکب المنیر، ج۱، ص۳۱۲.

علم اصول فقه نیز تألیفاتی داشته اند و یا به عبارت دیگر ـ و به اصطلاح معروف ـ اصولیان متکلم بوده اند.

اما اگر علم کلام و مباحث اختلافی و آثار آن را به کناری بگذاریم، دیگر نظری جز قول به تعلیل و به کارگیری مستمر آن به نحو تطبیقی در فقه و اصول نمی یابیم و هر قدر به عقب بر گردیم، آن جا که تأثیر علم کلام از قلمرو فقه واصول معدوم یا کمرنگ می شود ـ همان گونه که شاطبی می گوید ـ همواره تعلیل را مسأله ای مسلّم می یابیم؛ چرا که به شریعت به عنوان رحمت، خیر، صلاح، عدل و تزکیه نگاه می شود و عقیده ها بر آن است که شریعت مقدسه اسلام به هر خیری راهنمایی و از هر شری نهی می نماید و این خود، هدف و علت شریعت است.

پس تعلیل احکام ـ اولاً ـ روش قرآن و سنت است. ابن قیم ده ها مثال از تعلیل های وارد در قرآن و سنت ذکر نموده است[1]. وی در کتاب «مفتاح دارالسعاده» می گوید: «قرآن و سنت پیامبر اکرم(ص) مملوّ هستند از تعلیل احکام به حکمت ها و مصالح، تعلیل خلق به حکمت ها و مصالح، اشاره کردن به وجوه حکمت ها و مصالحی که این احکام به جهت آن ها تشریع شده است و این اشیا به خاطر آن خلق شده اند. اگر این گونه موارد در قرآن و سنت حدود صد یا دویست مورد بود، آن را رها می کردیم؛ ولی این مطالب در بیش از هزار موضع به طرق گوناگون آمده است»[2]. وی سپس موارد زیادی از صیغه ها و عبارات تعلیلی را در قرآن بیان می نماید.

صحابه نیز با فطرت پاکشان، به طور ناخوداگاه و بدون هرگونه تکلّفی به تعلیل احکام پرداخته اند و این تعلیلات معارضی هم نداشته است. آنان

---

۱ـ ر. ک: اعلام الموقعین، ج۱، ص۱۹۶ ـ ۲۰۰.
۲ـ مفتاح دارالسعاده و منشور ولایة العلم والاراده، ج۲، ص۲۲.

اجتهادات خود را بر مبنای آنچه که از علل و مقاصد می فهمیده اند، استوار می ساخته اند.

تابعین نیز در همین راه روشن گام نهاده اند. پس از آنان ائمه نیز که مورد تبعیت و پیروی قرار گرفته اند، چنین کرده اند. پس ازمدتی مردم گرفتار علم کلام شده اند... این جا است که گره، پیچیدگی، خلاف و جدل پیش آمده است. دکتر محمد مصطفی شلبی به جمع آوری مقداری از تعلیلات گذشتگان و اجتهادات ایشان ـ که بر آن تعلیل ها استوار گشته است ـ پرداخته است[1].

وی سپس بدان جا رسیده است که در مسأله اختلاف پیدا شده... وی می گوید: «پس از آنچه که از نصوص قرآنی و احادیث و روش صحابه و تابعین و تابعین آن ها گذشت و گفتیم که در این مسأله نزاع و اختلافی نیست، دیگر نیازی به این بحث نبود و آنچه گذشت خود حجتی قاطع بود بر این که احکام خداوند در پی تأمین مصالح مردم است، به ویژه که بر این عقیده اجماع یا لااقل شبه اجماعی یافت می شود و این پیش از آن است که اختلاف کنندگان در این مسأله قدم به عرصهٔ هستی بگذارند.»[2]

باید یادآور شد که آنچه دکتر شلبی در آن تردید کرده و با عبارت اجماع یا شبه اجماع نزد متقدمین از آن یاد کرده، مسأله ای است که بسیاری از علما درآن یقین و جزم به انعقاد اجماع دارند. از این دانشمندان می توان آمدی ـ که اصولی است ـ و شافعی را ـ که متکلم است ـ نام برد. وی تصریح کرده است که جایز نیست قائل به وجود حکمی بدون علت شویم: «چرا که چنین قولی بر خلاف اجماع فقها ـ بر اینکه حکم نمی تواند بدون علت باشد ـ خواهد بود.»[3]

سپس در جای دیگر تأکید می کند که «امامان فقه بر این امر اجماع دارند که

---

۱ـ ر. ك: باب اول از رسالهٔ وی (تعلیل الاحکام).

۲ـ پیشین، ص۹۶.

۳ـ الإحکام، ج۳، ص۳۸۰.

احکام خداوند متعال بدون حکمت و هدف نیست»[1].

ابن حاجب نیز به همین نحو تصریح کرده است که: «احکام برای حفظ مصالح مردم تشریع شده. دلیل این کلام اجماع ائمه است ... »[2].

مقری نیز از اشهب نقل کرده است که «کسانی که معتقد به قیاس هستند، بر تعلیل اجماع دارند، اگر چه ممکن است درخود علت اختلاف داشته باشند.»[3]

شاطبی، خود ـ که به نحو صریح و ضمنی وجود مخالفان را درمسأله ذکر کرده ـ بر وجود اجماع در مورد تعلیل تصریح می کند، اگر چه در عبارات او نوعی محافظه کاری و احتیاط به چشم می خورد. او می گوید: «اجماع قائم شده است بر این که مقصود شارع از تکالیف، به طور کلی، مصالح بوده است.»[4] و نیز می گوید: «شارع، شریعت را با توجه به مصالح و منافع وضع فرموده و این امر مورد اتفاق است.»[5]

علاّمه شاه ولی الله دهلوی منکران تعلیل را مورد انتقاد قرار داده و این گمان آنان را که شریعت جز امتحان و تعبد نیست و اهتمامی به تأمین منافع ومصالح ندارد، نفی کرده؛ سپس گفته است: «این گمانی فاسد است که سنت و اجماع قرن های متوالی، که صحت آن تأیید شده است، این گمان را تکذیب می کند... »[6].

بلی، اجماع مذکور در این اقوال از یک سو اساساً به پیشینیان باز می گردد و از سوی دیگر به فقها و اصولیان؛ ولی این امر نه تنها چیزی از ارزش آن نمی کاهد، بلکه بر آن می افزاید؛ چرا که از جهت اول اجماع پیشینیانی است که در امور

---

۱ـ پیشین، ج ۳، ص ۴۱۱.

۲ـ منتهی الوصول والامل فی علمی الاصول والجدل، ص ۱۸۴.

۳ـ قواعد الفقه، قاعده ۸۶۴.

۴ـ الموافقات، ج ۲، ص ۱۲۶.

۵ـ پیشین، ج ۱، ص ۱۳۹.

۶ـ حجة الله البالغه، ج ۱، ص ۶.

بدانان اقتدا می کنیم و از جهت دیگر اجماع متخصصان محسوب می شود.

به همین جهت است که مخالفت بعضی از متکلمان در زمان پس از وقوع این اجماع نمی تواند بدان خدشه ای واردکند، بلکه برعکس، این اجماع می تواند صحت و اعتبار بدعت هایی را که درعرصه نظری و مقولات جدلی پیش آورده اند، زیر سؤال ببرد.

و نیز به همین جهت است که ارزش و اعتبار چندانی برای کلمات ابن السبکی باقی نمی ماند. وی ابتدا کلام بیضاوی را نقل می کند که «استقرا دلالت می کند بر این که خداوند متعال احکام را برای رعایت وحفظ مصالح و منافع مردم از روی تفضل و احسان تشریع فرموده است». و سپس در شرح آن می گوید[1]: «بعضی ادعای اجماع کرده اند بر این که احکام با توجه به مصالح مردم وضع شده اند... و این ادعا باطل است؛ چرا که متکلمان قائل به تعلیل احکام نشده اند، نه وجوباً و نه جوازاً.»[2]

اینک ممکن است ما بپرسیم که چرا متکلمان ـ یا به تعبیر درست تر، برخی از آنان ـ منکر قول به تعلیل شده اند و دلیلشان بر این انکار چیست؟ اگر چه من معتقدم که این دیدگاه متکلمان اهمیت زیادی درموضوع مورد بحث ما ندارد، به ویژه پس از آنچه که در مورد صحت تعلیل و بدیهی بودن آن تقدیم گردید، ولی با وجود این، کمی در بررسی این سؤال تأمل می کنم تا مسأله باز و روشن شود و هرگونه شبهه ای پیرامون آن زایل گردد و همان گونه که شاطبی گفت، مسأله به صورتی مسلّم در آید.

به همین جهت ادامهٔ کلام سابق ابن السبکی را که یکی از منکران تعلیل است، در این جا نقل می کنیم. وی می گوید: «... چون متکلمان قائل به تعلیل احکام

---

۱ـ در شرح خود بر «المنهاج» بیضاوی که به نام «الابهاج فی شرح المنهاج» تنظیم نموده است.

۲ـ الابهاج، ج۳، ص۶۲.

براساس مصالح نشده اند، نه وجوباً و نه جوازاً، و این با اصول مورد قبول آنان سازگار است، آنان گفته اند: جایز نیست که افعال خداوند متعال را تعلیل نماییم؛ زیرا آن کس که فعلی را برای غرض و هدف خاصی انجام می دهد، حصول آن غرض برایش اولی خواهد بود، حال چه این غرض به خود او باز گردد و چه به دیگری؛ به هر حال این نشان می دهد که به خودی خود ناقص است و به واسطهٔ تحصیل آن غرض می خواهد به کمال برسد و خداوند از چنین تصوری به دور و منزه است.»[1]

بسیاری نیز برای نقد نظریات دانشمندان متعرض این استدلال شده اند و آن را هم به طور کلی و هم با در نظر گرفتن جزئیات آن رد کرده اند تا آن جا که علامه محمد طاهر بن عاشور می گوید: «و حاصل آن که، دلیلی که بدان استدلال کرده اند، بر دو مقدمهٔ سوفسطایی استوار است: اوّل این که می گویند: اگر فعل برای غرضی باشد، لازم می آید که فاعل به واسطهٔ آن به دنبال کمال باشد. این سفسطه ای است که در آن غرضی که برای فاعل نافع است با غرض به معنای داعی و انگیزه برای فعل ـ که به آنچه با کمال فاعل مناسبت دارد، باز می گردد نه این که کمال فاعل متوقف بر آن فعل باشد ـ اشتباه شده است.

دوم این که می گویند: اگر فعل برای غرضی باشد، آن غرض سببی است که اقتضای عجز فاعل را دارد.. در این کلام، سببی که به معنای انگیزه است، با سببی که از وجودش وجود و از عدمش عدم لازم می آید، اشتباه شده است. بر هر دوی این ها سبب اطلاق می شود...»[2].

از بین کسانی که این استدلال را رد کرده اند، عالم اصولی حنفی ابن همام اسکندری بدان چنین پاسخ داده است: این سخن که گفته می شود: خداوند

---

۱ـ پیشین.
۲ـ التحریر والتنویر، ج۱، ص ۳۸۰.

بر بندگانش نعمت ارزانی داشته، دربارهٔ احکامی که برای آنان تشریع کرده نیز صادق است. پس اگر خداوند سبحان نعمت های خود از قبیل خلقت، اعتدال، سلامتی، روزی و ... را برای مصلحت ما به ما عنایت کرده است، به همان نحو باید گفت که احکامش را نیز برای رعایت مصالح ما تشریع فرموده است. پس آنچه در آن جا گفته می شود، در این جا نیز صادق است و تفاوتی مطرح نیست[1].

دانشمند حنفی دیگری با شدت، این منطق جدلی را رد می کند. او قاضی عبدالله بن مسعود، معروف به صدر الشریعه است. وی می گوید: «سخن کسی که می گوید: افعال واحکام خداوند معلل نیست، چقدر از حق دور است. بعثت پیامبران ـ علیهم الصلوة والسّلام ـ برای هدایت مردم بوده است. اظهار معجزات برای آن بوده است که مردم آنان را تصدیق کنند. پس هر کس تعلیل را منکر شود، نبوت را منکر شده است. آیات شریفهٔ «**و ما خلقت الجن والانس الالیعبدون**؛ من جن وانس را نیافریدم مگر برای آن که مرا عبادت کنند» و «**وما امروا الأ لیعبدوالله**؛ بدانان امر نشد مگر برای اینکه خداوند را عبادت کنند» و امثال آن ها که در قرآن کریم فراوان هستند، بر گفتهٔ ما دلالت می کنند. علاوه بر آن، اگر خداوند بدون هرگونه غرض، افعالی را انجام دهد، عبث لازم می آید... »[2].

در این جا سؤالی حیرت انگیز مطرح می شود و آن این که اگر تعلیل تا این حد ثابت وواضح است، پس سرّ این اختلاف فراوان بین قائلین به تعلیل و منکران آن چیست؟

جواب این سؤال نیز ـ هر چه باشد ـ بسیار تأسف آور است؛ چرا که ناگزیر پرده از روی گوشه یا گوشه هایی از اشکالاتی که به تفکر و منطق کلامی راه پیدا

---

۱ـ تیسیر التحریر، ج۳، ص۳۰۴.

۲ـ التوضیح فی حل غوامض التنقیح، ج۲، ص۶۳.

کرده، بر می دارد و آشکار می کند که این اشکال تا بدان جا پیش رفته که مسلّماتی که نصوص متواتر بر آن دلالت دارد و دانشمندان متقدم برآن اجماع نموده اند، در نزد متکلمان و اصولیان متکلم محل نزاع و مورد بحثی طولانی واقع شده است. گروهی از دانشمندان به این تناقض توجه کرده، در رفع، یا لااقل تفسیر آن تلاش نموده اند.

یکی از این دانشمندان ابن السبکی (عبد الوهاب) است که تلاش کرده است راه فراری پیدا کند. او از پدرش (علی بن عبدالکافی) نقل کرده و می گوید: «شیخ امام ـ که خدا وی را در پرتو رحمت خود قرار دهد و عمرش را طولانی گرداند ـ همواره به جمع بین این دو قول دانشمندان[1] اشکال می کرد تا این که سخنی تازه مطرح نمود. وی در نوشته ای مختصر و لطیف که در مورد این مسأله نگاشت و آن را «ورد العلل فی فهم العلل» نامید، چنین آورده است: بین این دو سخن تناقضی نیست؛ چرا که مقصود[2] آن است که علتی انگیزهٔ فعل مکلف است؛ مثلاً حفظ نفوس علتی است که انگیزهٔ قصاص است که در واقع فعل مکلف است و از طرف شرع این حکم برای او مقرر شده است؛ پس حکم شرع، خود، علت یا انگیزه ای ندارد... .»[3]

آشکار است که این جمع نه تنها تأکیدی برانکار تعلیل است، بلکه اصولاً خروج از موضوع است؛ چرا که اصولاً بحث درتعلیل احکامی است که شارع صادر می کند نه در تعلیل افعال مکلف. این تأویل برای تعلیل درنزد فقها بیشتر به شوخی می ماند تا سخنی جدّی. عطار در حاشیه اش پس از این کلام می گوید: «آنچه صاحب جوامع الجامع به عنوان ابتکار پدرش نقل می کند،

---

۱ـ یعنی کلام فقها که قائل به تعلیل هستند و کلام متکلمان که منکر آن هستند.

۲ـ در کلام فقها و عموم قائلین به تعلیل.

۳ـ الابهاج، ج۳، ص۴۱؛ جمع الجوامع، ج۲، ص۲۳۳.

معنایی ندارد، چرا که انگیزه برای حکم کننده[1] در تشریع حکم مطرح است... نه برای مکلف»[2].

اما ابن همام (حنفی) در نزدیک کردن طرفین اختلاف کوشش نموده و گفته است: «نزدیک تر به تحقیق این است که این اختلاف لفظی است و مبتنی بر معنای غرض است. آن کس که غرض را به منفعتی که به فاعل بر می گردد معنا می کند، می گوید: تعلیلی در کار نیست، و در این عقیده نباید با وی به جدال و نزاع برخاست و آن کس که آن را به منفعت عاید به بندگان خدا تفسیر می نماید، عقیده دارد که تعلیل ثابت است و در این عقیده نیز نباید با وی نزاع کرد»[3]؛ ولی آن گاه که می بینیم بعضی حتی به اعتبار منفعتی که به مردم بر می گردد، باز هم منکر تعلیل هستند، دیگر این جمع و توفیق، ارزش و اعتبار خود را از دست می دهد.

ابن عاشور نیز ـ تا حدودی ـ به سوی چنین جمع و توفیقی گرایش داشته و گفته است: «مسأله در نزد متکلمان اختلافی است و اختلاف آنان به اختلاف لفظی مشابهت دارد. تمامی مسلمین اتفاق نظر دارند که افعال خداوند ناشی از اراده و اختیار و مطابق با علم او است و تمامی آن ها مشتمل بر حکمت ها و مصالحی است... و تنها اختلاف بر سر این است که آیا این حکمت ها و مصالح را می توان اغراض و علل غایی دانست یا نه؟»[4].

او به مطلبی اشاره می کند که چه بسا همان زمینهٔ حقیقی این انکار عجیب تعلیل در احکام افعال باشد و آن مطلب عبارت است از این که منکران تعلیل، از آن جهت ناگزیر به انکار شده اند که از مقولات و لوازم تفکر اعتزالی فرار

---

۱ـ یعنی خداوند سبحان.

۲ـ از سلم الصول لشرح نهایة السول، شیخ محمد نجیت المطیعی (حنفی)، ج۴، ص۵۵.

۳ـ تیسیر التحریر، ج۳، ص۳۰۴ـ۳۰۵.

۴ـ التحریر والتنویر، ج۱، ص۳۷۹ـ ۳۸۱.

کنند که عقیده به تعلیل را مقدمه ای می داند برای عقیده به وجوب صلاح واصلاح بر خداوند[۱].

علی رغم این که دکتر بوطی روش جمع و توفیق دیگری بر گزیده است، ولی تفسیر او برای این قضیه نیز تأکید می کند که این قضیه از آثار جدلی طولانی بین معتزله و فلاسفه از یک جهت، و اشاعره از جهت دیگر بوده است. او معتقد است تعلیلی که در علم کلام مورد نظر است، غیر از تعلیل مورد بحث در اصول و فقه است؛ در نتیجه باید گفت: تعلیلی که در آن جا مورد نفی و انکار قرار گرفته غیر از تعلیلی است که در این جا مورد تأیید و اثبات واقع شده است. وی می گوید: «آن علتی که در علم کلام از آن سخن گفته می شود، همان علتی است که مورد نظر فلاسفه است؛ یعنی همان چیزی که بذاته موجب چیزی می شود... و شکی نیست که به هیچ وجه قابل قبول نخواهد بود که تعلیل بدین معنا به افعال خداوند متعال نسبت داده شود...؛ اما مقصود اهل سنت از علتی که در مباحث اصولی برای احکام ثابت می دانند، همان علت قراردادی است که برای ما بدان شکل آشکار می شود؛ چرا که خداوند متعال آن را موجب حکم معینی قرار داده است»[۲].

این تفسیر نیز دارای استحکام و استقامت لازم نیست؛ چرا که بعضی ـ (مانند سبکی ها، سبکی پدر و سبکی پسر) تعلیل احکام تشریعی را نیز منکر شده اند. انکار آنان نیز ـ همان گونه که گذشت ـ به صورت مطلق مطرح شده است. آنان این مطلب را درمسائل قیاس آورده اند. به هر حال؛ اظهارات دکتر بوطی لا اقل بخشی از جوانب قضیه راتفسیر کرده و به بعضی از زمینه های مسأله توجه می دهد.

---

۱ـ پیشین.

۲ـ ضوابط المصلحه، ص۹۶ ـ ۹۷.

اما شیخ دکتر مصطفی شلبی اصولیان متکلم را به مخالفت با طریقهٔ پیشینیان که قول به تعلیل است ـ بدون هرگونه اختلاف ـ متهم می کند و می گوید: سخن آنان خود، ناقض خود است؛ چون در علم کلام تعلیل را منکر می شوند و در علم اصول فقه آن را ثابت می دانند؛ چرا که قیاس برتعلیل استوار است[1].

### دیدگاه رازی در موردتعلیل

در این بحث به بررسی دیدگاه های امام رازی به نحو اختصاصی می پردازیم و این بدان دلیل است که:

۱ ـ شاطبی در مسألهٔ تعلیل مستقلاً از او یادکرده است وانکار کامل تعلیل را تنها به او نسبت داده است و این امری است که به تحقیق و بررسی نیاز دارد.

۲ ـ بعضی از نویسندگان از شاطبی در آنچه که به رازی نسبت داده است، تبعیت و پیروی کرده اند[2].

۳ ـ رازی، خود یکی از برجسته ترین اصولیان است و کتاب «المحصول» به صورت محوری برای ده ها و ده ها کتاب اصولی که پس از آن تألیف شد، در آمد.

اینک قبل از بررسی دیدگاه رازی باید تذکر دهیم که شاطبی در مقدمه کتاب مقاصد آورده است: «رازی عقیده دارد که احکام خداوند به هیچ علتی معلل نیستند، همان گونه که افعال او نیز چنین اند» و سپس می گوید: «آنچه که مورداتکای ما است، این است که ما استقرا کرده ایم از شریعت، که شریعت برای مصالح افراد وضع شده است و این استقرا آن چنان است که هیچ کس، نه رازی و نه غیر او، در آن توان نزاعی ندارند.»

---

۱ـ تعلیل الاحکام، ص۱۰۵.

۲ـ از جملهٔ آنان می توان علامه مرحوم علال فاسی (مقاصد الشریعه، ص۳) و استاد احمد خملیشی را که در مسأله بسیار مبالغه کرده، تا آن جا که او را با ظاهریه در یک ردیف آورده است، نام برد (وجهة نظر، ص۲۸۶).

همان گونه که مشاهده می شود، شاطبی هیچ یک از منکران تعلیل را غیر از رازی نام نبرده است. علاوه بر آن، انکار رازی را در مسألهٔ تعلیل، انکاری تام و تمام و شامل افعال و احکام خداوند قرار داده است.

این که رازی، همچون تمامی اشاعره که در مقابل فلاسفه و معتزله قرار دارند، تعلیل فلسفی را درنوشته های کلامی اش انکار کند، امری است وارد و به هیچ وجه عجیب نیست. آنچه عجیب است این است که انکار تعلیل فقط به رازی نسبت داده شود، با این که عقیدهٔ رازی در بین اشاعره حرفی تازه و بدعتی نو نبوده است، بلکه او هرگاه از انکار تعلیل ـ تعلیل افعال و نه تعلیل احکام ـ دفاع کرده است، از قول (اصحاب یعنی) اشاعره سخن گفته است؛ مثلاً او در تفسیر آیه شریفهٔ «هوالذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً؛ اوست که همه چیز را که در زمین است برای شما آفرید»[1]، می گوید: «اصحاب ما می گویند: خداوند فعلی را برای غرضی انجام نمی دهد؛ چرا که اگر چنین باشد، می خواهد با رسیدن به آن غرض، کمال یابد و کسی که به واسطهٔ غیر خود به کمال برسد، بذاته ناقص است و این درمورد خداوند متعال محال است ... »[2].

وی تا پایان کلامش استدلال های اشعریان را در مورد انکار تعلیل ذکر می کند[3] و به همین جهت است که علامه ابن عاشور ـ همانگونه که گذشت ـ آن ها را سوفسطایی می شمارد.

به هر حال آنچه در مورد مواضع رازی برای ما مهم است، طریقهٔ او در تعلیل اصولی ـ فقهی است و آن عبارت است از تعلیل احکام شرعی، تعلیلی که در آن

---

۱ـ بقره (۲) آیهٔ ۲۹.

۲ـ تفسیر مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۱۵۴.

۳ـ از اموری که تأکید می کند او دراین جا مذهب اصحاب را نقل کرده این است که خود به همین آیه که در این جا برای انکار تعلیل بدان استدلال کرده است، در جای دیگر برای اثبات تعلیل استدلال نموده است، که در آینده نزدیک بدان خواهیم رسید.

الزام خداوند سبحان وجود ندارد و حکم و حتمی بر مشیت او نیست.

دیدگاه رازی نسبت به مسألهٔ تعلیل، سزاوار است که به طور کلی از نوشته های اصولی وی و در چارچوب طریقهٔ او دراصول اخذ شود.

رازی اهل قیاس است و هیچ قیاسی بدون قول به تعلیل مطرح نخواهد بود، بلکه اصولاً قیاس، دایر مدار تعلیل است، چه از نظر تحلیل و تفسیر و چه از جهت تطبیق آن.

سخنی که آشکارتر از همه، دیدگاه رازی را در مورد تعلیل روشن می کند سخنی است که در مورد «مسلک های قائل به تعلیل» و به ویژه در مورد مسلک های مناسبت[1] گفته است. کلام او در کتاب اساسی او در این موضوع که همان دائرة المعارف اصولی او به نام «المحصول» آمده است. وی در آن جا می گوید: «مناسبت، ظنّ به علیّت ایجاد می کند و عمل به ظن، واجب است.

جملهٔ اول به دو وجه قابل توضیح است:

اول: خداوند متعال احکام را برای مصلحت مردم تشریع فرمود و این خود مصلحتی است. پس ظن حاصل می شود که خداوند احکام را تنها برای همین مصلحت تشریع کرده است.

در این جمله سه مقدمه مطرح شده که باید هر یک را با دلیل کافی اثبات نمود:

مقدمه اول:[2] برای مقدمه اول به اشکال مختلف اقامهٔ دلیل شده است:

یک وجه این که خداوند متعال هر واقعه ای را با حکمی ویژه همراه کرده

---

۱ـ این مسلک، مسلکی است عقلی و نظری که از آن دیدگاه به حکم و آنچه ممکن است مصلحتی باشد که حکم بدان جهت تشریع شده می نگرد. پس اگر مصلحتی پیدا شود که آن حکم با آن مناسبت داشته باشد، آن را علت می شمارند و این به جهت همان مناسبت است.

۲ـ و آن عبارت است از این که خداوند احکام را با توجه به مصالح مردم تشریع فرموده واین همان مسأله ای است که مطلوب ما است.

است. حال باید دید این تعیین مرجّحی داشته است یا نه؟ قسم دوم باطل است و الاّ لازم می آید که یکی از طرفین بر دیگری ترجیح بلا مرجح پیدا کند و این محال است پس قسم اوّل ثابت می شود.

حال باید گفت: آن مرجّح یا به خدای متعال باز می گردد و یا به مردم.

اوّلی به اجماع مسلمانان باطل است. پس دومی متعین می شود. و آنچه به مردم بر می گردد، یا مصلحت آنان است یا مفسده یا چیزی که نه مصلحت است و نه مفسده. قسم دوم و سوم به اتفاق عقلا باطل است؛ پس اولی متعین و ثابت می شود که خداوند متعال احکام را تنها برای مصالح بندگان تشریع فرموده است.

وجه دوم این که خداوند متعال به اجماع مسلمین، حکیم است و حکیم عملی را انجام نمی دهد مگر برای مصلحتی. کسی که عملی را بدون مصلحتی انجام دهد، کاری عبث کرده است وعبث بر خداوند متعال، به دلیل نص و اجماع و عقل محال است... پس ثابت می شود که خداوند متعال احکام را برای مصالح مردم تشریع نموده است... .

وجه پنجم: نصوصی که دلالت می کند براین که مصالح مردم و دفع ضرر ازایشان مطلوب شرع است. خداوند متعال می فرماید: «و ما ارسلناك الاّ رحمة للعالمین»؛ ما تو را نفرستادیم مگر برای آن که رحمتی برای جهانیان باشی»؛ و نیز می فرماید: «خلق لکم ما فی الارض جمیعاً؛ تمامی آنچه را که در زمین است برای شما آفرید»، و می فرماید: «و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعاً؛ وتمامی آنچه را که در آسمان ها و زمین است مسخّر شما گردانید» و نیز می فرماید: «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج؛ و در دین بر شما حرجی قرار نداد».

و پیامبر اکرم(ص) می فرماید: «بعثت بالحنیفیة السهلة السمحة؛ من با دینی حنیف وآسان مبعوث شدم» و نیز می فرماید: «لاضرر ولاضرار؛ نه ضرر زدن و نه ضرر».

ـاا ـ۲

پیشین ـ۶

وجه ششم: خداوند متعال خود را با صفت های رئوف و رحیم توصیف کرده و می فرماید: «و رحمتی وسعت کل شیء ؛ و رحمت من بر همه چیز گسترش دارد». پس اگر آنچه را که مصلحتی برای بنده اش در بر ندارد تشریع کند، این رأفت و رحمتی نخواهد بود.

این وجوه شش گانه دلالت دارد بر آن که خداوند متعال احکام را تنها برای رعایت مصالح مردم وضع کرده است.»[1]

این دیدگاه رازی دربارهٔ تعلیل براساس مصلحت است. دیدگاهی که با روشنی و قوت آن را تأیید می کند و با شجاعت از آن دفاع می نماید. وی مسأله را با تفصیلاتی بیش از خود شاطبی مورد بحث قرار می دهد.

رازی پس از ذکر مراتب مذکور، دفاع از تعلیل را ادامه می دهد و تمامی اعتراضات ممکن را به صورت عقلی و نقلی پاسخ می دهد تا بدان جا که می گوید: «اجماع منعقد شده است که شرایع تابع مصالح هستند یا وجوباً، که قول معتزله است، و یا تفضّلاً، که ما بدان معتقدیم.»[2]

رازی از تعلیل احکام چنان قوی دفاع می کند که گویی خود معتزلی است. او آن جا که به عنوان یکی از ادلهٔ رعایت مصالح مردم توسط خداوند، خلقت مردم را برای عبادت ذکر می کند، می گوید: «ضروری است که عذراو را برطرف کند»[3] و آن با رعایت مصالحش حاصل می شود.

او بار دیگر دیدگاه های معتزله را به صورتی روشن تر مورد ستایش قرار می دهد و می گوید: «معتزله به حقیقت این امر تصریح کرده، پرده از روی آن برداشته وگفته اند: از خداوند متعال فعل قبیح و عبث محال است، بلکه واجب است که فعل او از روی غرض و برای مصلحتی باشد.

---

۱ـ وجه سوم و چهارم برای رعایت اختصار و اکتفا به اهم وجوه حذف شد.
۲ـ المحصول، ج ۲، بخش ۲، ص ۲۳۷ـ ۲۴۲.
۳ـ پیشین، ج ۲، بخش ۲، ص ۲۹۱.

اما فقیهان، تصریح می کنند که خداوند متعال این حکم را فقط برای این معنا و حکمت تشریع کرده است و اگر لفظ «غرض» را بشنوند، گویندهٔ آن را تکفیر می کنند، با این که لام تعلیل و تعبیر «برای» معنایی جز بیان غرض ندارد ... »[1].

آیا جایز است انکار تعلیل را به کسی که دارای چنین مواضعی است، نسبت دهیم؟ و آیا معقول است که وی با ظاهریه در یک ردیف قرار گیرد؟ حقیقت آن است کسانی که بر رازی عیب گرفته و او را متأثر از معتزله دانسته اند، به حق نزدیک تر بوده اند، امّا خداوند متعال می فرماید: «ولاتنابزوا بالالقاب؛ یکدیگر را با القاب زشت صدا نکنید»[2]، پس ما کسی را جز به آنچه راضی است و یا خود را بدان می نامد، نمی نامیم.

رازی در بیان عقیده خود راجع به تعلیل، بر آنچه که در «المحصول» آورده اکتفا نمی کند، بلکه در تعدادی از نوشته هایش نیز به بیان دیدگاه های خود در این موضوع پرداخته است. از آن جمله می توان آنچه را که در مناظرات فخر رازی آمده است، بیان کرد که در آن جا می گوید: چرا تعلیل نزد طرفداران قیاس با اوصاف و امارات آشکار شکل می گیرد و نه حکمت و مصلحت و مفسده؟ و ذکر می کند که «تعلیل به اوصافی که مشتمل بر مصالح و مفاسد باشند، تنها جایز است، به خاطر اشتمال آن بر آن مصالح و مفاسد. پس مؤثر حقیقی در احکام، رعایت آن مصالح است.

اما این اوصاف ـ که در حقیقت تأثیری در احکام ندارند ـ فقط به خاطر این که واجد آن مصالح یا مفاسد هستند، تعلیل به آن ها جایز است. پس ثابت می شود که تأثیر مصالح و مفاسد در احکام، امری حقیقی، جوهری و اصلی است؛ اما تأثیر اوصاف در احکام، تأثیری مجازی، عرضی و غریب است ... » تا این که

---

۱ـ پیشین، ج۲، بخش ۲، ص۲۴۰. مضمون این عبارت وی تفاوتی باآنچه معتزله دربارهٔ وجوب رعایت مصالح بندگان می گویند، ندارد.

۲ـ پیشین، ج۲، بخش ۲، ص۲۴۲.

می گوید: «اما این که تعلیل به اوصاف مصلحتی جایز است، امری است که عقلا بر آن اتفاق نظر دارند.»[1]

کاملاً واضح است که به عقیده رازی، مصالح و مفاسد، علل حقیقی مؤثر در تشریع احکام هستند؛ به عبارت دیگر، مصالح و مفاسد، مناط و ملاك احکامند، ولی نظر به عدم ظهور آن مصالح و مفاسد یا به خاطر عدم تحدید دقیق آن ها در بسیاری از موارد، این ملاکیت و ارتباط در اسباب و علاماتی ظاهر و دقیق، که غالباً با مصلحت و مفسدهٔ مورد نظر حکم، تلازم دارند، تجلی می یابد. به همین جهت فقها و اصولیان تعلیل احکام را به اوصاف ظاهر و دقیق ترجیح می دهند، به ویژه درمواردی که تعلیل به مصلحت یا مفسده ای باشد که آشکار و واضح نیست یا به طور دقیق بیان کردن آن مشکل است.

در پرتو این امر، سزاوار است به بررسی آنچه دکتر شلبی در باب انکار تعلیل توسط رازی بیان داشته، بپردازیم. آن جا که می گوید: «رازی ـ طبق نقل اسنوی در بحث مناسبت ـ می گوید: تعلیل احکام به مصالح و مفاسد جایز نیست.»[2]

بنابراین، اگر می بینیم رازی قائل به منع تعلیل احکام به مصلحت و مفسده است، به خاطر روشن و دقیق نبودن آن است نه برای آن که احکام خداوند، درحقیقت، معلّل به جلب مصالح و دفع مفاسد نیستند. کلام قبلی او به طور قطعی روشن می کند که او مصلحت و مفسده را علت حقیقی و اصلی حکم می داند.

علاوه بر آن، رازی که در «المناظرات» عدم تعلیل مستقیم به مصلحت و مفسده را ـ در اجرای اصل قیاس ـ اختیار کرد، در «المحصول» به سوی تجویز آن گرایش پیدا می کند، اختلاف موجود در مسألهٔ تعلیل به حکمت را ذکر می نماید ـ

---

۱ـ حجرات (۴۹) آیهٔ ۱۱.

۲ـ مناظرات فخرالدین رازی، ص۲۵.

که عبارت است از تعلیل مستقیم حکم به مقصود ازآن، که مثلاً گفته شود: مقصود، جلب فلان مصلحت و یا دفع فلان مفسده است - سپس می گوید: «اقرب، جواز آن است.»[۱] و سپس به تفصیل، از این تجویز دفاع می کند[۲].

به هر حال، این مسأله غیر از مسألهٔ اصلی است و آن عبارت است از این که احکام خداوند متعال معلل به رعایت مصلحت هستند. این استطراد، تنها برای رفع اشتباه از کلام رازی و موضع او، که با قوت و شجاعت ازتعلیل شریعت دفاع می کند، آورده شد.

از مواردی که تأکید می کند مذهب رازی این است - اگر هنوز نیاز به تأکید باشد - همان چیزی است که پیشوای تعلیل کنندگان، امام ابن قیم آورده است. وی که پس از طرح ادلّه - یا صحیح تر بگوییم: شبهات - منکران تعلیل و قیاس، به بهترین وجه در صدد رد اقوال ایشان است، می گوید: «پاسخ اصولیان برحسب تفاوت در میزان درك و آشنایی شان با اسرار شریعت پاسخ هایی مختلف است. ابن خطیب[۳] پاسخ داده است... غالب احکام شریعت، معلل به رعایت مصالح معینی هستند و مخالفان تنها در موارد بسیار کمی توانسته اند نمونه هایی را که بر خلاف این قانون کلی است، نشان دهند و ورود مواردی نادر - خلاف غالب موارد - اشکالی در حصول ظن ایجاد نمی کند[۴]، کما این که

---

۱- تعلیل الاحکام، ص۱۰۵- ۱۰۶.

۲- المحصول، ج ۲، بخش ۲، ص۳۸۹ به بعد.

۳- شاید مفید باشد که در این جا آنچه را که ابن تیمیه - به حق - دربارهٔ تغییرات عقاید رازی در این مورد گفته و مواضع متباین او را در زمان ها و تألیفات مختلف بیان کرده ذکر کنم وی می گوید: «اما ابن خطیب بسیار در این باب اضطراب داشته است، برحال ثابتی استوار نمانده است، دائم به بحث و جدل پرداخته؛ مانند کسی که طلب میکند ولی به مطلوب خود نمی رسد، برخلاف ابوحامد که در بسیاری از موارد بر رأی خود استوار است». (مجموع الفتاوی، ج ۶، ص۵۵).

۴- همان رازی است. او معروف به رازی است و به ابن خطیب ری. او را بدین صورت به پدرش که خطیب شهرری بود نسبت می دهند.

ابرهای باران زا اگر درمواردی نادر باران نبارند، اشکالی در باران زایی آنان ایجاد نمی شود.»[1]

در این صورت، چه کسی از منکران تعلیل باقی می ماند؟

شاطبی را دیدیم که تعلیل را مسأله ای مسلّم می دانست، و کسان بسیاری را دیدیم که اجماع و اتفاق دانشمندان را بر قول به تعلیل حکایت کرده اند.

چگونگی و ارزش آنچه را که نزد بعضی ازمتکلمان اشعری، تحت عنوان تعلیل، مورد انکار قرار می گیرد، نیز مشاهده نمودیم، و حقیقت دیدگاه یکی از آنان را که امام فخر الدین رازی است و عقیدهٔ او را که به ویژه به صورت انکار تعلیل مشهور گردیده، مورد بررسی قرار دادیم.

حال این سؤال مطرح است: کیست که به واقع منکر این باشد که شریعت برای رعایت مصالح مردم آمده است؟ حقیقت این است که در مقابل من -پس از بحث و بررسی طولانی- کسی جز «ظاهریه» باقی نمانده اند. ظاهریه تعلیل را انکار می کنند، هم در عرصهٔ نظر و هم درمیدان عمل، هم به صورت کلی و هم به صورت جزئی. آنان قوی ترین کسانی هستند که به شکلی آشکارتر از همه، تعلیل را انکار کرده، اصولاً آن را ناشناخته و نادرست می شمارند. آنان قوی ترین کسانی هستند که از تعبد محض و تام نسبت به شریعت دفاع کرده اند.

آن گاه که از ظاهریه سخن می گوییم، مقصود، به ویژه ابو محمد بن حزم اندلسی است. او وارث کامل گرایش ظاهری گری است. او کسی است که از آثار و مؤلفات و نظریات او آن قدر برای ما باقی مانده که اصول و فروع مذهب ظاهریه را به نحوی کامل مجسّم و بیان می نماید.

---

۱ـ ظن در این جا تنها به تعلیلات جزئی برای بعضی از احکام تعلق پیدا می کند و به ویژه تعلیلات اجتهادی، اما تعلیل به صورت عام و از جهت مبدأ درنزد او قطعی است کما این که در کلمات گذشته او آشکار بود؛ از جمله در عبارتی که می گفت: «اجماع منعقد شده است بر این که شرایع تابع مصالح هستند.»

## ابن حزم و تعلیل

عجیب این است که شاطبی که بر رازی اشکال می گرفت و عقاید وی را رد می کرد ـ درحالی که مسأله آن چنان بود که دیدیم ـ متعرض دیدگاه های ابن حزم نشده و به بررسی ادله و آرای وی نپرداخته، در حالی که همهٔ اسباب و شرایط چنین اقتضایی داشته است؛ از جمله:

۱ ـ ابن حزم کسی است که به طور کامل این استحقاق را دارد که عبارتی را که شاطبی دربارهٔ رازی گفت، دربارهٔ او گفته شود و آن این عبارت است: «رازی عقیده دارد احکام خداوند به هیچ وجه معلّل به علتی نیستند، همان گونه که افعال وی همین طورند.» ابن حزم کسی است که بخشی کامل از کتابش «الاحکام» را به هدم تفکر تعلیل گرایی اختصاص داده است. وی درعنوان این بخش می گوید: «باب سی و نهم، در ابطال قول به علل درتمامی احکام دین.» او این انکار کامل را به تمامی ظاهریه پیش از خود نسبت می دهد و می گوید: «ابو سلیمان[1] و تمامی اصحاب او معتقدند که خداوند هیچ فعل و حکمی را به هیچ وجه برای علتی ایجاد نمی نماید... ابو محمد گفته است: این دین ما است که به واسطه آن، خداوند متعال را می شناسیم و می پرستیم و بندگان خدا را به سوی او می خوانیم و قطع داریم که همین عقیده در نزد خداوند متعال عقیدهٔ حق است.»[2]

۲ ـ ابن حزم در مطرح کردن ادلّه علیه مخالفان خودتلاش فراوان کرده است و با جدیت بسیار بر آنان تاخته و سعی زیادی در پیکار با آنان و پراکندن ایشان داشته است؛ آن چنان که جداً تجاهل نسبت به مواضع او و شبهه هایش و نتایج آن بسیارمشکل خواهد بود، به ویژه آن که تمامی این عقاید را بدان گونه مطرح می کند

---

۱ـ اعلام الموقعین، ج ۲، ص۷۵.

۲ـ ابوسلیمان بغدادی اصفهانی، داود بن علی ظاهری، اولین پیشوای ظاهریه (۲۰۰ـ ۲۷۰).

که گویی یقینی است و چون و چرا و بازنگری نمی پذیرد. من معتقدم فقط کلام او بود که ابن قیم را بر آشفت درحالی که برای ردّ مفصّل منکرانِ قیاس آماده می شد، گفت: «اینک تنور مبارزه تافته شده، حمیّت یاران خدا و پیامبر برای یاری دین او و تعالیم پیامبر(ص) برانگیخته شده و برای حزب الله زمانی فرا رسیده است که در مسیر خداوند ملامت ملامتگران بر آن ها تأثیری ندارد[۱]».

هجوم ابن حزم به تعلیل و طرفداران آن تا بدان حد رسیده است که می گوید: «قیاس وتعلیل احکام، دین شیطان است. آری؛ این شیوه مخالف دین و رضای خدای متعال است. ما نزد خدای متعال از قیاس در دین برائت می جوییم و از این که برای حکمی از احکام شریعت علتی رااثبات کنیم، بیزاری می جوییم.»[۲]

۳ـ ابن حزم کسی است که بارها مالکی های مغرب واندلس را در گرفتاری و فتنه در انداخت و آنان را به نابودی مذهبشان تهدید نمود؛ تهدیدی حقیقی. پس چگونه شاطبی مالکی به رد عقاید او نپرداخته است؟

آیا این موضع گیری شاطبی تعمدی بوده است و می خواسته به آنان بی توجهی کند و بدین وسیله عقاید آنان از بین برود؟ به نظر من بعید است؛ چرا که شاطبی به مناسبت های مختلف در موارد متعدد از ظاهریه یاد می کند و با انصاف ونرمی فراوان ازآنان نام می برد[۳].

به هر حال، آنچه در این جا برایم اهمیت دارد و می خواهم با گفتن آن احساسم را ابراز کنم، آن است که بگویم: عدم طرح مواضع ابن حزم از سوی شاطبی و رد نکردن دیدگاه های او و روشن نکردن شبهه های وی، موجب نقصی درکتابی کامل دربارهٔ مقاصد می گردد؛ کتابی که نظریه مقاصد را تأسیس کرده است و اساس نظریهٔ مقاصد همان تعلیل است.

---

۱ـ الاحکام فی اصول الاحکام، ج۸، ص۷۷.
۲ـ اعلام الموقعین، ج۲، ص۷۴.
۳ـ الاحکام، ج۸، ص۱۱۳.

پس شاطبی آن گاه که کتاب مقاصد را با مسأله تعلیل آغاز نمود، با الهام و توفیق همراه بود ونیز آن گاه که آن را مسأله ای مسلّم به شمار آورده است؛ ولی برای آن که مسأله به طور قطعی و بالفعل نیز مسأله ای مسلّم باشد، سزاوار بود که به دیدگاههای ابن حزم نیز اهتمام می ورزید؛ همان مخالف معاندی که با شدّت و عنف علیه این عقیده که شریعت برای رعایت مصالح آمده و احکامش معلّل به همین علت هستند، می شورید و به همین جهت با هر کلامی که دربارهٔ مقاصد شریعت بود، مخالفت می ورزید.

پس باید این روزنهٔ شکاف را با زایل کردن شبهه های ابن حزم، پر کرد تا مسأله حقاً نیز مسلّم باشد و حکایت و نقل اجماع نیز در این مسأله مسلم باشد و دیگر موضع گیری های ابن حزم و هیچ شخص دیگری موجب کدر شدن آن نگردد[1].

به همین جهت مناسب دیدم که تأملی کوتاه[2] داشته باشم بر مهم ترین عقاید ابن حزم و به طرح و بررسی عقاید واستدلال های او بپردازم:

ابتدا اشاره می کنم به این که بعضی اختلافات باابن حزم مطرح است که می توان توسط آنچه اصولیان آن را تحریر محلّ نزاع می نامند، برطرف و به اتفاق بدل نمود. این بدان جهت است که بسیاری از این موارد به اختلاف در لفظ و اصطلاح بازگشت می کند. ابن حزم، خود به این امر توجه داده و گفته است:

---

۱ـ به عنوان مثال ر. ك: الموافقات، ج۳، مسأله هفتم، دراوامر و نواهی؛ و نیز ج۴، ص۲۲۹ـ ۲۳۰.

۲ـ اگر چه امام الحرمین جوینی می گوید: «حق آن است که اهل تحقیق بدان معتقد شده اند و آن این است که ما اصولاً منکران قیاس را جزء علمای امت و حاملان شریعت نمی دانیم. آنان اولاً به جهت عنادی که دارند، علیه چیزی که با استفاضه و تواتر ثابت شده بهتان می زنند. کسی که تواتر او را منع نکند و جایی و ارزشی برای آن قائل نباشد، نمی توان به قول و طریقهٔ او اعتماد داشت... پس آنان ملحق به عوام هستند و چگونه می توان آنان را مجتهد نامید در حالی که قدرت اجتهاد ندارند؟ نهایت تصرف آنان تنها تردد در ظاهر الفاظ است.» (البرهان، ج۲، ص۸۱۹).

«ریشه هر بلا، انحراف، خلط مبحث و فسادی[1] عبارت است از تداخل معانی اسامی و صدق یک اسم بر معانی متعدد. این باعث می شود که گاه وقتی خبر دهنده به اسمی خبر می دهد و یکی از معانی آن را اراده می کند، شنونده، کلام او را بر معنایی غیر از آنچه او اراده کرده حمل می کند و در نتیجه، اشکال و گرفتاری حاصل می شود.[2]»

یکی از ابعاد موضوع که می توان آن را از دایرهٔ اختلاف با ابن حزم خارج ساخت، آن است که او مکرراً به طرفداران تعلیل ـ و به ویژه اهل سنت ـ دربارهٔ مسأله ای اعتراض می کند که آنان بدان معتقد نیستند و آن عِبارت است از تعلیل به معنای فلسفی آن که ـ قبلاً مشاهده کردیم ـ عموم متکلمان اشعری منکر آن هستند. وی می گوید: «علّت اسمی است برای هر صفتی که ضرورتاً موجب امری ایجابی می شود»[3] و اعتقاد به چنین علتی در تشریع احکام بدان معنا است که شرایعی که خداوند تشریع فرموده، به دلیل علت هایی بوده است که تشریع آن ها را بر او واجب می گردانده است»[4]؛ در حالی که هیچ یک از اهل سنت چنین عقیده ای ندارد، بلکه روش علمای اهل سنت این است که برای چنین تعبیری از فلاسفه و معتزله اشکال می گیرند.

علمای اهل سنت ـ همان گونه که گذشت ـ قائل به علت های قرار دادی هستند؛ بدین معنا که خداوند احکام را با مشیت خود جعل فرمود والبته چیزی از آن ها بر او لازم و واجب نبود. به همین جهت آنان به رعایت مصالح از جانب خداوند، از روی تفضل و احسان و نه به خاطروجوب و ضرورت، معتقدند.

---

۱ـ زیرا طرح کامل و بررسی تمامی اجزای آن نیاز به چند برابر آنچه که ابن حزم نوشته دارد و آن را فقط باید در یک بحث خاص انجام داد.

۲ـ مبالغه هایی که از ابن حزم عادی و معمول است، ولی برای ما آنچه بعداً می آید، اهمیت دارد.

۳ـ الاحکام، ج۸، ص۱۰۱.

۴ـ پیشین، ج۸، ص۹۹.

بنابراین، مبارزهٔ ابن حزم علیه این نوع از تعلیل است و این مبارزه ای بی فایده است. پس اگر او اصطلاح اهل تعلیل را به همان نحو که مورد نظر آنان است، موردتوجه قرار می داد ـ که امکان ندارد برای او پنهان مانده باشد ـ قلمرو اختلاف محدود تر می شدو از شدت درگیری که ـ به قول ابن قیم ـ آتش آن بالا گرفته، کاسته می گردید.

ضمناً اگر ما نیز اصطلاح او را به همان معنای مورد نظر او بگیریم، اختلاف یک درجهٔ دیگر نیز فروکش خواهد کرد.

علت، به آن معنا که مورد نظر او است، از سوی تمامی اهل سنت ـ بالاتفاق ـ مورد انکار قرار گرفته است و تعلیل نیز، بدان معنا که مورد نظر اهل سنّت است، از طرف ابن حزم نیز تا حدودی به رسمیت شناخته شده، ولی او آن را علت و تعلیل نام ننهاده، بلکه از آن، تعبیر به سبب نموده است.

سبب در نزد او عبارت است از «هر امری که فرد مختار عملی را به خاطر آن انجام دهد، در حالی که اگر بخواهد می تواند آن را انجام ندهد؛ مانند غضب که سبب پیروزی است. غضب سبب پیروزی است و فرد پیروز اگر بخواهد پیروز نشود، پیروز نمی شود. سبب الزاماً موجب چیزی که مسبب آن است نیست.»[1]

پس فرق اساسی بین علت و سبب به نظر او این است که علت، ضرورتاً و الزاماً موجب معلول است، در حالی که در سبب، ایجاب و اضطراری مطرح نیست. پس فاعلِ مسبب مختار است، اگر بخواهد آن را انجام می دهد و اگر نخواهد، حتی اگر سبب هم حاصل شود، آن را انجام نمی دهد.

او نیز مانند سلف خود، ابوسلیمان، سبب به این معنا را پذیرفته است و معتقد است که شارع مقدس بعضی از احکام را به سبب هایی ربط داده است و برای این مورد به حدیث نبی اکرم(ص) مثال زده است که فرمود: «اعظم الناس جرماً فی

---

۱ـ پیشین، ج۸، ص۱۰۲.

الاسلام من سأل عن شیء لم یحرم فحرم من اجل مسألته؛ در اسلام بزرگ ترین گناهکار کسی است که از چیزی که حرام نشده سؤال کند و به خاطر سؤال اوآن چیز تحریم گردد.» وی موارد دیگری از سببیت را نیز ذکر کرده است؛ مانند این که شارع مقدس مرگ درحال کفر را سبب خلود در آتش جهنم و مرگ درحال ایمان را سبب ورود به بهشت قرار داده است و نیز مثال زده است به این که سرقت با شرایط و اوصاف خاص، سبب قطع قرار داده شده است[1].

باید توجه داشت که قبول این گونه سببیت در احکام و اسباب آن ها، از سوی وی، مشروط به چند شرط است که فاصلهٔ بین او و جمهور علما را زیاد می کند. آن شروط عبارتند از:

۱ـ هیچ یک از این اسباب را نمی توان به عنوان سبب شناخت، مگر این که صراحتاً در نصی آمده باشد. بنابراین، اجتهاد و استنباط نمی توانند در سبب شناختن امری دخالت کنند.

۲ـ سبب هایی که در نص آمده اند نمی توانند به غیر از محلّ نص تعدی نمایند؛ به عبارت دیگر قیاس به آن ها جایزنیست.

۳ـ ارتباطی که بین بعضی از احکام و بعضی اسباب در نصوص ذکر شده است، چیزی جز حکمت یا غرض نیست؛ به عبارت دیگر در آن قصدی برای جلب مصلحت یا دفع مفسده وجود ندارد، آن تنها مشیت خداوند است و بس.

ابن حزم دارای اصطلاح سومی نیز هست که اگر مضمون آن را همان گونه که مورد نظر او است، اخذ نماییم، اختلاف، یک درجهٔ دیگر نیز کاهش می یابد، اگر چه میزان آن کم است. آن اصطلاح، غرض است که آن را چنین تعریف می کند:

***«اما غرض عبارت است از امری که فاعل به سوی آن حرکت می کند و به واسطهٔ***

---

۱ـ پیشین، ج۸، ص۱۰۰.

***فعلش آن را قصد می نماید... پس غرض از پیروزی، اطفای غضب و از بین بردن آن است... پس غضب سبب پیروزی است و از بین بردن غضب، همان غرض از پیروزی است...»***[1].

ابن حزم می خواهد با این مثال بگوید: اگر بعضی ازاحکام شرعی اسبابی داشته باشند و احکام در واقع مسببات آن سبب ها باشند، شارع در بعضی از این مسببات دارای اغراضی است و می خواهد از طریق این مسببات آن اغراض را محقق سازد. به عبارت دیگر، آن مسببات دارای اهداف و مقاصدی است. گویی ابن حزم می خواهد با این تعبیر به جمهور علما نزدیک شود، ولی به سرعت تلاش دارد دایرهٔ این اصول را تنگ کند؛ زیرا معتقد است این اغراض دارای پیچیدگی است.

**قید اوّل** آنست که فرقهٔ ظاهریه تماماً نمایندهٔ آن است و از آن بدین گونه تعبیر کرده است که: «واما غرضی که در افعال و تشریعات خداوند متعال اخذ شده است، چیزی نیست جز آنچه که از نصوص آن ظاهر است.»[2]

به عبارت دیگر، اغراضی ـ و یا مقاصد و اهدافی ـ که بتوان از طریق تأمّل و استنباط یا از طریق استقرا و یا توسط تعلیل عام بدان رسید، وجود ندارد.

**قید دوم**: عبارت است از اختصاص دادن این اغراض به آخرت. در بعضی از احکام شرعی غرض آن است که «عبرت گیرندگان از آن عبرت گیرند و دربعضی از احکام غرض آن است که هر کس را بخواهد به بهشت داخل کند، در بهشت داخل نماید و هر کس را که بخواهد در آتش جهنم داخل کند.[3]» سپس به عنوان استدراك وتوضیح اضافه می کنند: «و تمامی آنچه که ما از اغراض خداوند متعال ذکر کردیم، از جمله عبرت گرفتن، وارد بهشت کردن آن کس که بخواهد یا وارد

---

۱ـ پیشین، ج۸، ص۱۰۲.

۲ـ پیشین، ج۸، ص۱۰۰.

۳ـ پیشین، ج۸، ص۱۰۳.

جهنم کردن آن کس که بخواهد و یا آن که چیزی را سبب چیزی قرار دهد، همهٔ این ها بعضی از افعال و بخشی از احکام اوهستند که اصلاً سببی ندارند و خداوند متعال نیز از انجام این افعال و تشریع آن احکام غرضی ندارد جز ظاهر شدن وتکوین آن ها «**لایسأل عمّا یفعل**؛ خداوند متعال در مقابل آنچه انجام می دهد مسؤول نیست».

و اگر چنین نبود که خداوند، خود تصریح کرده است که اراده کرده ما عبرت بگیریم و یا اراده کرده است هر کس را بخواهد وارد بهشت نماید، ما نیز چنین چیزی را نمی گفتیم.»[1]

شاید مهم ترین دلیلی که ابن جزم برای طریقهٔ خود، انکار تعلیل و خرده گیری بر طرفداران تعلیل، اقامه می کند، همین آیهٔ شریفه است که بدان اشاره کرده و می فرماید: «**لایسأل عمّا یفعل وهم یسألون**؛ خداوند متعال در مقابل آنچه انجام می دهد، مسؤول نیست، اماغیر او مسؤول است.»[2]

اینک ضروری است توضیح ابن حزم را دربارهٔ چگونگی استدلال وی به آیهٔ شریفه، اگر چه طولانی است، در این جا بیاوریم.

وی می گوید: «خداوند متعال دروصف خود فرموده است: «**لا یسأل عمّا یفعل و هم یسألون**». بدین وسیله خداوند متعال فرقی را که بین ما و او موجود است، به ما اعلام می کند و بیان می کند که افعالش مشمول «چرا» نمی شود و اگر برای ما جایز نباشد که دربارهٔ هیچ یک از احکام و افعال او سؤال کنیم ـ که چرا این واقع شده؟ ـ دیگر تمامی اسباب باطل می شود و علل ساقط می گردد، مگر درمواردی که خداوند متعال خود بر آن تصریح نموده ـ که فلان امر را به خاطر فلان علت انجام داده است ـ این نیز از چیزهایی است که از آن سؤال نمی شود.

---

۱ـ پیشین، ج۸، ص۱۰۴.
۲ـ پیشین.

پس برای کسی جایز نیست بگوید: چرا این سبب برای این حکم ذکر شده است و برای حکم دیگری مطرح نبوده است؟ و یا این که بگوید: چرا این چیز سبب قرار داده شده است و چیز دیگر نیز سبب قرار داده نشده؛ زیرا کسی که چنین سؤالی را انجام دهد، معصیت خدا را کرده است و در دین ملحد شده و مخالفت با کلام خدا کرده که فرمود: «**لا یسأل عمّا یفعل**». پس هر کس از خداوند راجع به آنچه انجام می دهد سؤال کند، فاسق است... »[1].

وی در جای دیگر از موضع طرفداران قیاس که دربارهٔ علل احکام به جستجو می پردازند، با این کلام انتقاد می کند: «آنان دائماً از پروردگارشان سؤال می کنند: که چرا چنین کردی؟ گویا این آیه را نخوانده اند. از پستی و خواری به خداوند پناه می بریم.»[2]

باچنین برداشتی و چنان استدلالی، ابن حزم از این آیهٔ شریفه شمشیری برّان می سازد و با آن تهدید می کند و بلکه هر کسی را که به جستجوی حکمت های شریعت وعلل احکام آن بپردازد، می زند و بدین وسیله باب آنچه را که اصولیان آن را «روش های تعلیل» می نامند ـ به استثنای روش نص (در ظاهرش) ـ می بندد، هرگونه سؤالی را از اهداف و مقاصد شارع و اسرار شریعت تحریم می کند و سؤال کننده را فاسق می داند.

من تا کنون کسی جز شیخ محمد ابوزهره ندیده ام که با ذکر اسم، استدلال اساسی و عمدهٔ ابن حزم را به این آیه شریفه مورد ایراد قرار داده باشد. مهم ترین اشکالی که وی بر ابن حزم گرفته این است که او (ابن حزم) بین افعال خداوند متعال و احکام او خلط مبحث کرده است و منع سؤال را که راجع به اولی (افعال) بوده، به دومی (احکام) منتقل نموده است.

---

۱ـ انبیاء (۲۱) آیهٔ ۲۳.

۲ـ الاحکام، ج۸، ص۱۰۲ـ۱۰۳.

شیخ ابو زهره می گوید: «... این بدان جهت است که خداوند متعال در مورد اعمال و اقوالش مسؤول نیست؛ چرا که کسی را در کنار سلطنت او سلطنتی نیست، او مالک الملک و ذوالجلال و الاکرام است. پس کسی را نرسد که سلطنتی یابد و از علت افعال خداوند متعال سؤال کند؛ زیرا که او حکیم و علیم و خبیر است. ولی آیا این امر اقتضا دارد که از جستجو دربارهٔ علت نصوص در شریعت نهی گردد؟ من عقیده دارم که بین علت نصوص شرعی و افعال خداوند متعال تفاوت بسیاری وجود دارد؛ زیرا جستجو از علت نصوص در شریعت، تلاش برای آشنایی با مقصود و مراد از آن و آنچه در آن مطلوب است، می باشد... .»[1]

چنین ردّی از جانب شیخ ابو زهره نمی تواند در مقابل منطق و استدلال های مفصّل ابن حزم درموضوع مورد بحث مقاومت کند، تاچه رسد به این که بتواند آن ها را نقض نماید و به دور افکند. ابن حزم - یا دیگری - می تواند به عدم فرق بین افعال و احکام خداوند تمسک کند؛ زیرا احکام خداوند از افعال او است و در افعال او نوعی از احکام وی وجود دارد. ابن حزم - علاوه بر آن - برای منع تعلیل به آیهٔ شریفهٔ «فعّال لما یرید؛ آنچه بخواهد انجام می دهد»[2] استدلال می کند. بدین معنا که او هر چه را اراده کند، انجام می دهد و به آنچه اراده کند، حکم می کند؛ کسی پی گیر حکم او نیست، و از آنچه انجام می دهد سؤال نمی شود، چه در خلق و تدبیرش و چه درتشریع و ابرامش و درهمهٔ این موارد آنچه را که می خواهد انجام می دهد. پس اگر کسی به خداوند متعال بگوید: چرا چنین حکمی کردی، مانند آن است که به او بگوید: چرا چنین عملی انجام دادی.

شیخ ابو زهره تصریح کرده که از افعال و اقوال خداوند متعال سؤال

---

۱ـ پیشین، ج۸، ص۱۲۵.

۲ـ ابن حزم، ص۴۳۷ به بعد؛ ونیز ر . ک: تاریخ المذاهب الفقهیه؛ در همین باره همچنین ص ۴۳۰ـ ۴۳۱.

نمی شود. سپس سؤال از علل نصوص شرعی را تجویز نموده، در حالی که نصوص شرعی از اقوال خداوند است؛ همان طور که خود ذکر کرده که هدف بحث ازعلت نصوص، آشنایی با مراد و مطلوب این نصوص است. حقیقت این است که بین این دو امر تفاوت وجود دارد. شناخت مراد و مطلوب نص یک مرحله است وتعلیل آن مرحله ای دیگر؛ مثلاً در آیهٔ شریفه که می فرماید: «**وان تجمعوا بین الاختین الاّ ما قد سلف**؛ جایز نیست... و این که در زمان واحد دو خواهر را به نکاح در آورید، مگر آنچه که پیش از این انجام شده است.»[1] مراد و مقصود این است که جمع بین دو خواهر در زوجیت همسر واحد، در زمان واحد، حرام است و مطلوب آن اجتناب از این امر است. این همان حکم است که بر مکلف لازم است آن را بداند و بدان پای بند و ملتزم باشد؛ اما تعلیل آن، چیز دیگری است. این یک مرحله است و آن مرحله ای دیگر.

ابن حزم ـ همان گونه که خواهد آمد ـ درمرحلهٔ اول منعی نمی کند، بلکه همچون سایر مسلمانان آن را فرض و واجب می شمارد؛ ولی مرحلهٔ دوم را منع می کند و آن، چیزی است که از این سؤال شروع می شود: «چرا خداوند جمع بین دو خواهر را حرام کرده؟». این همان سؤالی است که ابن حزم آن را انکار می کند و حتی حرام می شمارد و گویندهٔ آن را فاسق می شناسد. وی جایز نمی داند که کسی دربارهٔ این تحریم مثلاً بگوید: «حکمت آن، این بوده است که حسادت بین دو خواهر ـ که شرع بقای دوستی و مودت کامل بین آن دو را خواسته است ـ پیش نیاید.»[2] ویا چیزی شبیه آن، که حکمت آشکار و هدف این حکم به نظر می رسد.

پیش از آن که وارد بررسی و ابطال برداشت ابن حزم و استدلال او به آیهٔ

---

۱ـ هود(۱۱) آیه ۱۰۷؛ و بروج (۸۵) آیه ۱۶.

۲ـ نساء(۴) آیهٔ ۲۳.

شریفهٔ «**لا یسأل عما یفعل ...**» گردیم، اضافه می کنم که اودیدگاه خود را باآیهٔ دیگری تأیید می کند. وی از این آیه نیز به همان شکل برداشت می کند و معنایش را به همان جهت برمی گرداند: «ابو محمد می گوید: خداوند متعال می فرماید: «**ولیقول الذین فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا اراد اللّه بهذا مثلاً کذلك یضل اللّه من یشاء ویهدی من یشاء**؛ آنان که در دل هایشان مرض دارند و کافران می گویند خداوند از ارائه چنین مثل هایی چه اراده کرده است. خداوند به این ترتیب هر که را بخواهد گمراه و هر که را بخواهد هدایت می کند.»[1] خداوند متعال در این آیهٔ شریفه خبر می دهد که جویا شدن علت مراد وی گمراهی است؛ زیرا یا باید از این آیه چنین برداشت کرد[2] و یا این که آیه شریفه شامل نهی ازجویا شدن معنا و مراد باشد، در حالی که این خطااست و هیچ مسلمانی چنین عقیده ای ندارد، بلکه جستجو دربارهٔ معنایی که مورد نظر خداوند متعال بوده، بر هر طالب علمی فرض و واجب است و نیز بر هر مسلمی واجب است که راجع به آنچه به او مربوط است، به دنبال فهم معنای مورد نظر شارع باشد. بنابراین ضرورتاً وناچار قول دوم صحیح خواهد بود[3].

خداوند می فرماید: «**فعّال لما یرید**؛ آنچه را اراده کند انجام می دهد» و نیز می فرماید: «**لایسأل عمّا یفعل وهم یسألون**» ابو محمد می گوید: این درنهی از تعلیل به طور کلّی کافی است. پس ازاین کسی که به تعلیل اقدام کند، عاصی و گناهکار است و ما ازخواری و پستی به خداوند پناه می بریم.»[4]

این همان سنگ بنای مواضع ظاهریه، عموماً و ابن حزم، خصوصاً در مورد

---

۱ـ این تعلیل از آن شیخ ابن عاشور است که آن را در تفسیر آیه مذکور آورده است. ر ك: التحریر والتنویر، ج ۴، ص ۳۰۰.

۲ـ مدثر (۷۴) آیهٔ ۳۱.

۳ـ به عبارت دیگر باید آیه در مذمت جستجو از علت آمده باشد، والاّ ... .

۴ـ ظاهراً صحیح این است که گفته شود: «قول اول صحیح است.»

مسأله تعلیل است، همان که دوست ما آن را «قضیهٔ ملعونه»[1] می نامد.

این طریقهٔ ابن حزم و به ویژه استدلالش به دو آیهٔ فوق الذکر، مغالطهٔ سنگینی را در بر دارد که علامه ابو زهره، در جوابی که به وی داد و گذشت، بدان توجه نداشته و به همین جهت نتوانسته است درکارزار، دیدگاه ابن حزم را نابود کند.

آیهٔ شریفه ای که می فرماید: **«لایسأل عما یفعل وهم یسألون»** معنایش این است که کسی اعمال خداوند را مورد محاسبه قرار نمی دهد و برفعل یا حکمش اعتراضی نمی کند **«والله یحکم، لامعقب لحکمه**؛ خداوند حکم می کند، کسی حکم او را پی گیری نمی کند»[2] بر خلاف مردمان، آنان مورد سؤال واقع می شوند، مورد محاسبه قرار می گیرند، ملامت می شوند و اعمال آنان تخطئه می گردد. این بدان جهت است که خداوند متعال ـ ازیک سو ـ خالق همه چیز است و مالک همه چیز؛ آنچه در آسمان ها وزمین است از آن او است، دنیا و آخرت همه از آن او است ... و ـ از سوی دیگر ـ او احکم الحاکمین، ارحم الراحمین، اصدق القائلین، علیم وخبیر است. بر این اساس ـ یا اساس ها ـ افعال و احکامش انجام می شود. پس دیگر جایی برای ادعای بهتری یا خرده گیری و اعتراض باقی نمی ماند.

به این دلایل است که پروردگار متعال **«لایسأل عمّا یفعل»** یعنی مورد بازخواست ومحاسبه یا اعتراض قرار نمی گیرد.

این است معنای سؤال در آیه و شکی نیست که چنین سؤالی را متوجه خداوند دانستن کفر است.

در این جا است که خطا ـ یا مغالطهٔ ـ ابن حزم، در منع تعلیل به مقتضای این آیه یا آیات مشابه دیگر، پوشیده شده است. سؤال ازعلل احکام شرعی و مثل آن،

---

۱ـ الاحکام، ج۸، ص۱۱۲.

۲ـ مقصود او دقیقاً عبارت است از قائل شدن به این که افعال و احکام خداوند همه معلل به جلب مصالح هستند. ر. ك: الاحکام، ج۸، ص۱۲۰ـ ۱۲۲ به بعد.

سؤال از اسرار و حکمت های افعال خداوند، سؤالی برای فهمیدن و فرا گرفتن است. این سؤال بر مبنای استفهام، یعنی طلب فهمیدن صورت می گیرد. این گونه سؤالات و پرس و جوها از انبیا و صالحان صادر شده است، و یاد و بیان آن در قرآن کریم فراوان آمده است، آن چنان که می تواند مانع این کج فهمی، که ابن حزم بنای آن را نهاد و جمهور علمای جدید و قدیم را با آن فریفت، گردد.

قبل از این که مثال هایی برای این موارد بیان کنم، کمی در توضیح آیه و سیاق آن تأمل می کنیم:

آیهٔ شریفه، در سیاق اثبات توحید ونابود کردن شرك وارد شده است. این مسأله در این آیهٔ شریفه آمده است: **«وله من فی السموات والارض و من عنده لایستکبرون عن عبادته ولایستحسرون یسبحون اللیل والنهار لایفترون. ام اتخذوا الهة من الارض هم ینشرون. لو کان فیهما الهة الاّ اللّه لفسدتا. فسبحان اللّه رب العرش عمّا یصفون لایسأل عمّا یفعل وهم یسألون. ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانکم، هذا ذکر من معی وذکر من قبلی بل اکثرهم لایعلمون الحق فهم معرضون. وما ارسلنا من قبلك من رسول الاّ یوحی الیه انه لا اله الاّ انا فاعبدون. وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه، بل عباد مکرمون، لایسبقونه بالقول وهم بامره یعملون یعلم ما بین ایدیهم وما خلفهم، ولایشفعون الالمن ارتضی، وهم من خشیته مشفقون. ومن یقل منهم انی اله من دونه فذلك نجزیه جهنم، کذلك نجزی الظالمین»**.[1]

پس سیاق آیه همان سیاق اثبات وحدانیت برای خداوند یکتا و سبحان است و اثبات صفاتی که کسی نمی تواند در آن صفات باوی مشترك باشد، توسط مقایسه با صفاتی که شرکای خیالی خداوند می توانند داشته باشند؛ از جمله این که خدای یگانه مورد سؤال و جواب و تعقیب و اعتراض واقع نمی گردد؛ امّا خداهای خیالی، اعم از ملائکه، بشرو... مورد سؤال و جواب و محاسبه واقع می شوند و

---

۱ـ انبیاء (۲۱) آیهٔ ۱۹ ـ۲۹.

محکوم می گردند و هر کس که چنین ویژگی هایی داشته باشد، نمی تواند خدا باشد.

پس این سیاق، سیاق سؤالی است که در حق خداوند متعال مورد نفی واقع شده و در حق بندگان اثبات شده است.

در توضیح این امر، علامّه ابن عاشور می گوید: «سؤال در این جا به معنای محاسبه و طلب بیان سبب فعل است و این که شخص ممکن است از انجام بعضی افعالی که مرتکب شده، عذرخواهی کند واز ملامت و عتاب وخطاب نجات یابد. این سؤال مانند سؤالی است که در حدیث شریف «کلکم راع وکلّکم مسؤول عن رعیته» آمده است. این که آنان [در آیه شریفه (و هم یسألون)] مورد سؤال واقع می شوند، کنایه از بندگی آنان است؛ زیرا بنده در مظان مؤاخذه در مورد افعالی است که انجام داده و اموری که ترک کرده است. به همین نحو در معرض اعتراض به خاطر خطا در بعضی از افعالش می باشد. در این جا مقصود، نفی سؤالی که برای مشاوره یا طلب علم انجام می شود، نیست... و سؤال برای دعا را دربر نمی گیرد و نیز سؤال برای استفاده و استنباط را مثل سؤال فقها یا متکلمان دربارهٔ حکم ثابت شده در احکام شرعی یا دربارهٔ نظم جهان هستی، در بر نمی گیرد؛ چرا که آن تتبع و استنباط است. این سؤال به معنای سؤال مستقیم ازخداوند متعال نیست و به معنای این نیست که از کسی خواسته شود به دنبال رهایی از ملامت ها باشد. در این بحث ابطال خدایی مقربان مطرح است، آن ها که مشرکان گمان می کردند دارای این درجه هستند. ملائکه را دختران خداوند متعال می پنداشتند و آن ها را می پرستیدند. این ابطال بدین طریق صورت گرفته که خاصیت خدایی واقعی از ایشان نفی گردیده، بدین شکل که گفته شده آنان در مورد آنچه انجام می دهند، مورد سؤال و بازخواست قرار می گیرند، در حالی که شأن خداوند این است که سؤال کند. از جملهٔ «لایسال عمّا یفعل» استخراج می شود که این جمله کنایه است از این که افعال خداوند متعال بر مقتضای حکمت جریان دارد،

آن چنان که اگر بیننده در آن تدبر کافی کند یا آنچه برای او مخفی است، برایش روشن شود، دیگرجایی برای انتقاد و اعتراض باقی نمی ماند.»[1]

پس سرّ مسأله در تفاوت بین دو نوع سؤال است، سؤالی که موجب فسق پرسنده اش می شود؛ همان گونه که ابن حزم چنین عقیده دارد و سؤال دیگری که پرسنده اش بدان، امید اجر و تقرب به خداوند دارد. فرق این دو نوع سؤال آن است که سؤالی که به خداوند، فعلی از افعال او، قولی ازاقوال او، یا حکمی از احکام او مطرح می شود، اگر مقصود از آن، اعتراض، انکار، تمسخر، استهزا یا محاسبه باشد، گمراهی و کفر است. سؤالی که در آیهٔ مورد استناد ابن حزم برای تحریم جستجو از علل احکام آمده است نیز از همین باب است. آیهٔ شریفه عبارت است از آیهٔ **«ولیقول الذین فی قلوبهم مرض والکافرون ماذا اراد اللّه بهذا مثلاً کذلك یضل اللّه من یشاء ویهدی من یشاء.»**[2] در این آیه سؤال از طرف کفار و کسانی که دارای قلب بیمار هستند صادر شده و به هدف استهزا و تحقیر شکل گرفته است و این امر در شأن نزول آیه نیز آمده است.

آیهٔ شریفه زیر نیزهمانند آیهٔ فوق الذکر است:

**«وامّا الذین کفروا فیقولون ماذااراد اللّه بهذا مثلاً»**[3] قرطبی می گوید: «معنای این کلام آنان، انکار است که بالفظ استفهام آمده است.»[4]

آنچه در حدیث ذیل آمده نیز از همین باب است:

پیامبر اکرم(ص) در مورد جنینی که به همراه مادرش کشته شده بود، حکم به دو دیه فرمود. حَمَل بن نابغه، که از عاقلهٔ زن قاتل بود و محکوم به پرداخت دیه

---

۱ـ التحریر والتنویر، ج۱۷، ص۴۶.

۲ـ مدثر (۷۴) آیه ۳۱.

۳ـ بقره (۲) آیهٔ ۲۶.

۴ـ الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، ص ۲۴۴؛ و نیز ر. ك: التحریر والتنویر، ابن عاشور، ج۱، ص۲۶۴ـ ۲۶۵.

شده بود، از جابر خاست و گفت: «ای پیامبر خدا، من چگونه غرامت بدهم برای جنینی که نه چیزی می خورده و نه می نوشیده است و نه حتی زبان به سخن گفتن گشوده بوده است؟ مثل این جنین ها باید خونشان هدر باشد[1]. پیامبر اکرم(ص) فرمود: این فرد از برادران کُهّان است.»[2] [یعنی کسانی که ادعای غیب دانی و راز و رمز شناسی می کنند. م].

سخن این گوینده از باب استفهام انکاری است که اگر متوجه شارع شود، موجب کفر ـ یا چیزی نزدیک به آن ـ می گردد. به همین سبب بودکه پیامبر اکرم(ص) غضبناك شد واو را آنچنان توصیف کرد. در شرح نووی بر صحیح مسلم آمده است: «علما معتقدند که پیامبر اکرم(ص) کلام مسجّع وی را به دو جهت ذم نمود: یکی این که او بدین وسیله با حکم شرع مخالفت کرد و در پی ابطال آن بود و... .»[3] حقیقت این است که ذم پیامبر به جهت سجع کلام او نبود، بلکه به خاطر مضمون آن بود که معارض حکم خدا و پیامبر و در پی انکار آن بود.

در امثال این گونه موارد استدلال بدان آیات صحیح است.

امّا اگر سؤال از روی ایمان کامل به خداوند و صفات کمالیه و عدل و به ویژه حکمت او صادر شده باشد، باید آن را گرایش به فهمیدن و یاد گرفتن دانست و انگیزهٔ آن در این صورت آگاهی یافتن و بصیرت بیشتر به حکمت خداوند در تشریع و تدبیر وی می باشد. این سؤال، سؤالی مشروع است و هیچ اشکالی دربر ندارد، بلکه سؤالی است که مورد ستایش قرار گرفته و نه مذمت، البته مشروط بر آن که در حد مجاز و با رعایت آداب لازم برای سؤال باشد.

چنین سؤال هایی از سوی نیکان برگزیدهٔ خداوند نیز صادر شده است، آنان که

---

۱ـ یعنی دیه بدان تعلق نگیرد.

۲ـ صحیح مسلم؛ و نیز درصحیح بخاری آمده است.

۳ـ صحیح مسلم؛ شرح نووی، ج۱۱، ص۱۷۸.

خود و طریقه شان مورد تبعیت و پیروی قرار می گیرد، از جمله:

ملائکه از پرودگار متعال سؤال کردند: «**قالوا أتجعل فیها من یفسد فیها ویسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك**؛ گفتند: آیا در زمین کسی را قرار می دهی که فساد می کند و خون ها را می ریزد در حالی که ما باحمد و ستایش تو، تو را تنزیه می کنیم وتقدیس می نماییم»؟[1]

ـ و ابراهیم خلیل ـ علیه الصلوة والسّلام ـ از خداوند متعال پرسید: «**رب ارنی کیف تحیی الموتی**؛ خدایا به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می کنی.»[2]

قرطبی می گوید: «حضرت ابراهیم ـ علیه السّلام ـ تنها خواهان دیدن مسأله شد و این بدان جهت است که روح و جان انسان اشتیاق به دیدن آنچه به وی خبر داده می شود، دارد... سپس آن حضرت سؤالش را به اطمینان تعلیل می کند... به عبارت دیگر می گوید: سؤال کردم تا قلبم مطمئن شود، به واسطهٔ تفاوتی که بین معلوم به برهان و معلوم به عیان وجود دارد... .»[3]

ـ سؤال هر یک از زکریا و مریم ـ علیهما الصلوة والسّلام ـ در زمانی که بشارت فرزند به آن ها رسید، نیزاز این قبیل است؛ مثلاً زکریا می پرسد: «**قال رب انّی یکون لی غلام وقد بلغنی الکبر وامرأتی عاقر**؛ عرضه داشت: خداوندا! چگونه می توانم فرزندی داشته باشم در حالی که به سنین پیری رسیده ام و همسری...»[4]

و مریم: «**قالت رب انی یکون لی ولد ولم یمسسنی بشر**؛ گفت: خدایا! چگونه می توانم فرزندی داشته باشم در حالی که هیچ انسانی مرا لمس نکرده است؟»[5]

هر کدام از آنان در مقابل امر و قدرت خداوند، به دهشت و حیرت گرفتار

---

۱ـ بقره(۲) آیه ۳۰.

۲ـ بقره (۲) آیه ۲۶۰.

۳ـ الجامع لاحکام القرآن، ج۳، ص۲۹۷ ـ ۳۰۰.

۴ـ آل عمران (۳) آیه ۴۰.

۵ـ آل عمران (۳) آیه ۴۷.

شدندو زبانشان به استفهام و سؤال گشوده شد و از صاحب امر سؤال کردند؛ چرا که او بر هر کاری قادر و به هر چیزی داناست.

تمامی این مثال‌ها مربوط به افعال خداوند است، به عبارت دیگر در حوزهٔ تشریع نیست. با این حال از کسانی صادر شده است که ما از آنان پیروی و تبعیت می کنیم.

امّا در حوزهٔ تشریع، خوب است مثالی را ذکر کنیم که در شأن نزول این آیهٔ شریفه آمده است: «**ان المسلمین والمسلمات والمؤمنین والمؤمنات والقانتین والقانتات والصادقین والصادقات والصابرین والصابرات والخاشعین والخاشعات والمتصدقین والمتصدقات والصائمین والصائمات والحافظین فروجهم والحافظات والذاکرین الله کثیراً والذاکرات اعدالله لهم مغفرة واجراً عظیماً**؛ خداوند برای مردان وزنان مسلمان، مردان و زنان مؤمن، مردان و زنانی که به دعا می پردازند، مردان وزنان راستگو، مردان و زنان صابر و بردبار، مردان وزنانی که اهل عفاف و حفظ ناموس خود هستند و مردان و زنانی که بسیار ذکر خدا را می کنند، پاداشی بزرگ آماده ساخته است.»[۱]

نسایی واحمد دربارهٔ شأن نزول این آیه شریفه روایت کرده اند که ام سلمه به پیامبر اکرم(ص) عرض کرد: چرا در قرآن از ما زنان چون مردان یاد نمی شود؟ به این جهت خداوند این آیه شریفه را نازل کرد[۲].

سؤال ام المؤمنین، ام سلمه(ره) ـ یا سؤال زنان صحابی دیگر که در روایات دیگر آمده است ـ اگر چه مستقیماً متوجه پیامبر اکرم(ص) بوده است و نه متوجه خداوند، ولی در واقع از خداوند سؤال شده بود و به همین جهت، خداوند، خود عهده دار پاسخ بدان شد. این سؤال یا پرس و جو، جای انکار و ملامت نداشت.

---

۱ـ احزاب (۳۳) آیه ۳۵.

۲ـ سیوطی، الدرالمنثور، ج۵، ص۲۰۰.

این تأکید می کند که سؤال، در عین تسلیم و رضا درتمامی حالات از هر شبهه ای بری است و صادقانه در پی دانستن و فهمیدن است.

پس از این توقف و تأملی که در عمده ترین مستندات ابن حزم وارتباط آن با موضوع بحث داشتیم، دیگر ضرورتی به نظر نمی رسد که به بررسی بقیه استدلال های او در انکار تعلیل بپردازیم[1]؛ چرا که بعضی از آن ها با آنچه که در ادلهٔ تعلیل، از ابتدای این فصل گذشت، نقض می گرددوانگیزه ای برای تکرار آن نیست و بطلان بعضی دیگر آشکار و واضح است؛ به ویژه پس از مناقشهٔ پیشین. بعضی دیگر نیز کاملاً در مباحث کلامی و فلسفی فرو رفته و من نمی خواهم در آن بحث ها گرفتار آیم. و امّا مثال های فقهی که ابن حزم برای ابطال قیاس و تعلیل مطرح کرده است، جواب شافی ووافی آن همان است که ابن قیم در رد بر منکران قیاس نوشته است، اگر چه نامی از هیچ یک از آنان نبرده است[2].

بار دیگر تأکید می کنم که تعلیل احکام دارای روش ها، حدود و ضوابطی است و تمامی آن ها در محل خود، درکتب اصول بیان شده و در کتب فقه، تفسیر و فقه الحدیث پیاده گردیده است... . آنچه با اطمینان می توان در این جا تقریر کرد، آن است که هیچ حکم شرعی وجود ندارد، مگر این که سؤال از حکمت آن جایز است، همان گونه که ـ پس از آن ـ جستجوی علت آن نیز به هر وسیله ای، ازبین وسایل فراگیری و بررسی، جایز است. اگر به چیزی رسیدیم که ادلهٔ معتبر بر آن دلالت می کنند، بدان معتقد می شویم؛ واگر نرسیم به حکمت خداوند، هر چه باشد، تسلیم می شویم و جستجو مستمراً ادامه می یابد و حدّی برای علم و دانستن وجود ندارد. خداوند، خود ما را به تعقل و تدبر امر کرده است، چه در دین و شریعتش و چه در خلق و ملکوتش. خداوند سبحان می فرماید:

---

۱ـ ابن حزم، الاحکام.

۲ـ ابن قیم، اعلام الموقعین.

**«افلا یتدبرون القرآن؛** آیا در قرآن تدبر نمی کنند»[1] و در جای دیگر می فرماید: **«افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت، والی السّماء کیف رفعت، والی الجبال کیف نصبت، والی الارض کیف سطحت؛** آیا نمی نگرند به شتر که چگونه آفریده شده، و به آسمان که چگونه در بالا قرار گرفته، و به کوه ها که چگونه نصب شده اند، و به زمین که چگونه مسطّح شده است؟.»[2]

در هر دو مورد [شریعت و خلقت] ناچار از پرس و جو از علل و قوانین و جستجو در مورد اسرار و حکمت ها در حد ممکن یا آنچه ممکن به نظر می رسد، هستیم. خداوند رحمت کناد کسی را که قدر خود بشناسد، در همان حد بایستد [و از آن فراتر نرود].

اینک در این زمینه، در بحث از شریعت و احکام آن، برای گسترش درك و برداشت خود از شریعت ومقاصد و اهداف آن، ناگزیر باید حرکت کنیم وتلاش نماییم والبته این همراه است با یقینی قاطع که این شریعت ـ همان گونه که ابن قیم تعبیر کرده، «بتمامه عدل است، تمامی اش رحمت است، همه اش مصلحت است و همه حکمت است...»[3].

و همان گونه که علامه قرطبی (همشهری ابن حزم) می گوید: «میان علما اختلاف نیست که هدف و مقصود اصلی از شرایع انبیا، مصالح دینی و دنیوی مردم بوده است.»[4]

پس باید تا آن جا که ممکن است به جستجو و بررسی این مصالح دنیوی و اخروی، که احکام شریعت آن ها را در بردارند، بپردازیم تا آن ها را به خوبی بشناسیم و در پرتو شناخت مصالح و اهداف ومقاصدشان به خوبی اجرا کنیم و با

---

۱ـ نساء(۴) آیه ۸۲.
۲ـ غاشیه (۸۸) آیه ۱۷ ـ ۲۰.
۳ـ اعلام الموقعین، ج ۳، ص ۳.
۴ـ الجامع لاحکام القرآن، ج ۲، ص ۶۴.

شناخت این مصالح و مقاصد مورد نظر شارع، در موردی که نصی وارد نشده است، راه بیابیم و گمراه نگردیم. علامه ابن عاشور می گوید: «ملخّص کلام، آن که: ما یقین داریم که تمامی احکام شریعت، مشتمل بر اهداف و مقاصد ویژهٔ خود هستند و آن ها عبارتند از حکمت ها، مصلحت ها و منفعت ها. به همین جهت بر علمای ما واجب است که علل تشریع و مقاصد آن را باز شناسند، چه آشکار آن ها و چه پنهانشان را.»[1]

و البته همان گونه که فردی که به قوانین هستی، عمومیت، استقرار، کمال و دقت آن اعتقاد ندارد، نمی تواند در هیچ یک از علوم مادی قدمی به پیش نهد، به همان نحو آن کس نیز که به حکم عمومی تشریع، قوانین فراگیر و قواعد دقیق آن اعتقاد ندارد، هرگز امکان ندارد که در علوم شریعت پیشرفتی داشته باشد.

---

۱ـ مقاصد الشریعة الاسلامیه، ص۴۸.

فصل دوم

# مصالح و مفاسد

از این جهت که بحث در مسأله تعلیل، بحثی است که به اساس و پایه مقاصد مربوط می شود-بحث و بررسی مصالح و مفاسد - جستجو و کاوشی در عمق اهداف و مقاصد خواهد بود. در گذشته دیدیم که اهداف شریعت در «جلب مصالح و دفع مفاسد» خلاصه و جمع می شود. از همین جا است که اهمیت و ارزش بحث در مصالح و مفاسد روشن می گردد.

در آنچه پس از این خواهد آمد، به طرح و توضیح مهم ترین عقاید و نظریات شاطبی درموضوع مصالح و مفاسد خواهیم پرداخت و در هر مورد که نیاز به تطبیق و بررسی یا تکمیل داشته باشد، اقدام لازم را به عمل خواهیم آورد.

## مفهوم مصلحت و مفسده

بدون تردید، نزد تمامی دانشمندان مسلمان، هم مصالح دنیوی و هم مصالح اخروی در مسمای الفاظ عام و مطلق «مصلحت» و «مفسده» می گنجند.

درگذشته دیدیم که شاطبی عقیده داشت: «وضع احکام شریعت، تنها برای

مصالح مردم است، هم در دنیا و هم در آخرت»[1] و این آن چنان بدیهی است که نیازی به توضیح و اثبات ندارد. این نیز روشن و آشکار است که مصلحت یا مصالح اخروی، هر چیزی است که رضوان و نعیم الهی را جلب کند یا بر درجهٔ آن ها بیفزاید. پس باید بگوییم که مصلحت اخروی، رضوان و نعمت الهی و مفسدهٔ اخروی، غضب و عذاب الهی است. آنچه که موجب جلب مصلحت و مفسده می شود نیز از باب اعطای حکم مسببات به اسباب و حکم اهداف به وسایل، به عنوان مصلحت و مفسده نامیده شده اند.

سزاوار است که از این امور بدیهی غافل نمانیم. ما به تعریفات اصولیان در مورد مصلحت و مفسده مراجعه می کنیم و در می یابیم که در کلمات آنان چنین آمده که مثلاً «مصلحت عبارت است از جلب منفعت یا دفع ضرر»[2] و «منفعت عبارت است از لذّت یا آنچه که راه وصول بدان است و ضرر عبارت است از درد و رنج یا آنچه که بدان منتهی شود»[3] و یا در عبارتی دیگر: «مصلحت معنایی جز لذّت یا آنچه وسیلهٔ رسیدن به آن است، ندارد و مفسده نیز معنایی جز درد و رنج یا آنچه بدان منتهی می شود، ندارد»[4].

باید توجه داشته باشیم که این تعریفات هم شامل لذّات و درد و رنج های

---

۱ـ الموافقات، ج۲، ص۶.

۲ـ این تعریف از آن ابن قدامهٔ حنبلی است در روضة الناظر وجنة المناظر، ج۱، ص ۴۱۲؛ در مورد غزالی گفتیم که چنین کلامی را آورده است، ولی در اخذ به آن احتیاط کرده است. (المستصفی، ج۱، ص ۲۸۶) حقیقت آن است که اگر اشتراط بعد دینی اخروی این تعریف را به یاد بیاوریم، دیگر انگیزه ای برای احتیاط باقی نمی ماند. بنابراین، تعریفی که غزالی بدان اخذ کرده و گفته است که مصحلت عبارت است از: «مراقبت بر مقصود شرع، و مقصود شرع از مردم پنج چیز و عبارت است از این که دین و جان و عقل و نسل و مالشان را برای ایشان حفظ نماید...» چیزی اضافه تر از توضیح و تفصیل تعریف سابق نیست. (المستصفی، ج۱، ص۲۸۷).

۳ـ رازی، المحصول، ج۲، ق۲/۲۱۸؛ شوکانی، ارشاد الفحول، ص۲۱۵.

۴ـ المحصول، ج۲، ق۳/۲۴۰.

حسی می شوند و هم شامل لذّات و دردهای معنوی. به همین جهت، ابن عبدالسّلام به توضیح بیشتری در تعریفش پرداخته و می گوید: «مصالح چهار نوع هستند: لذّات و اسباب آن و سرورهای معنوی و اسباب آن. مفاسد نیز بر چهار نوع هستند: دردها و اسباب آن و رنج ها و اسباب آن، و هر کدام به دو نوع دنیوی و اخروی تقسیم می شوند... .»[1] در مصالح، بین لذّات و سرورهای معنوی و در مفاسد، بین دردها و رنج ها تفاوت گذاشته است و این برای توجه دادن به مصالح و مفاسد معنوی است. همین امر بدون شک در تعاریف قبلی نیز مورد نظر بوده است.

در بخش مفاسد و مصالح معنوی نیز شاطبی در تعریفش برای مصالح دنیوی، چنین توجه می دهد که: «مقصود من از مصالح آن است که مرتبط است با قوام زندگی انسان، کامل بودن زندگی او و رسیدن او به آنچه که خصوصیات شهوانی و عقلی اش به طور مطلق اقتضا می کند تا این که به نحو مطلق منعّم باشد.»[2]

با توجه به تمامی تعریفاتی که گذشت، مفهوم مصلحت و مفسده نزد علما و دانشمندان مسلمان شامل موارد زیر می شود:

- مصالح اخروی و وسائل و اسباب آن
- مفاسد اخروی و وسائل و اسباب آن
- مصالح دنیوی و وسائل و اسباب آن
- مفاسد دنیوی و وسائل واسباب آن
- حقیقت مصلحت عبارت است از هر لذت و بهره مندی، جسمی باشد یا جانی، عقلی یا روحی.
- وحقیقت مفسده عبارت است از هر درد و عذابی، جسمی باشد یا جانی،

---

۱ـ قواعد الاحکام، ج۱، ص۱۱ـ ۱۲.
۲ـ الموافقات، ج۲، ص۲۵.

عقلی یا روحی.

پس آن گاه که از مصلحت تعبیر به لذّت و بهره مندی می شود، به هیچ وجه مقصود آن نیست که مصلحت در پاسخ گفتن به شهوات و اشباع غرایز جسمانی منحصر می شود، بلکه شامل لذات و منافع و بهره مندی هایی است که وجوه و ابعاد متعدد دارند. همین کلام در مورد مفاسد نیز صادق است.

برای آن که هر گونه محدودیت یا اشتباهی در مفهوم مصلحت بر طرف شود، شاطبی تصریح می کند: مصالح حقیقی آن است که به برپایی زندگی منجر شود و نه به انهدام و نابودی آن، و نیز به سود و فایدهٔ زندگی دیگر و رستگاری در آن بیانجامد. وی می گوید: «مصالح جلب شدنی و مفاسد دفع گردیدنی، تنها از آن حیث مورد توجه است که زندگی دنیوی برای زندگی اخروی بر پا داشته شده... نه از جهت هواهای نفسانی در جلب مصالح عادی یا دفع مفاسد عادی، ... پس شریعت تنها برای آن آمده است که مکلفان را از هوا و هوس های خود بیرون آورد تا بندگان خدا باشند، و اگر این معنا ثابت شود، با این فرض که وضع شریعت مطابق با هواها و خواسته های افراد است و برای جلب منافع دنیوی آنان ـ هر چه باشد ـ می باشد، قابل جمع نخواهد بود. خداوند متعال می فرماید: «**ولو اتبع الحق اهوائهم لفسدت السموات والارض ومن فیهن**؛ اگر خداوند از هواها و هوس های ایشان پیروی می کرد، آسمان وزمین و آنچه و هر کس در آن ها است به فساد کشیده می شد.»[1] پس آنچه مورد نظر او است، امری مهم تر است و آن، جهت مصلحتی است که ستون و رکن دین و دنیا است، نه جهت هواهای نفسانی.»[2]

به همین جهت است که شرع حدود و قیودی را بر تحصیل مصالح مختلف و

---

۱ـ مؤمنون (۲۳) آیهٔ ۷۱.

۲ـ از مسألهٔ هشتم از نوع اول مقاصد، الموافقات، ج ۲، ص ۳۷ـ۳۹.

بهره مندی از آن ها وضع نموده است؛ چرا که انسان آن گاه که گرفتار کوته نظری و عکس العمل می شود، گاه بر بعضی مصالح حرص می ورزد که حاوی مفاسدی نیز هست، یا مصالحی مهم تر به واسطهٔ اخذ آن مصلحت تفویت می گردد و گاه از مفسده ای نزدیک می گریزد، ولی در مفسده ای که بدتر از اولی است، گرفتار می شود. و گاه راحتی زودگذری راجستجو می کند و برای خود یا دیگری رنجی طولانی را فراهم می آورد. «چه بسیار شهوات زودگذر که موجب حزنی طولانی و عذابی گردن گیر می گردد.»[1]

این امر ما را به مسألهٔ اختلاط مصالح با مفاسد راهنمایی می کند، آن چنان که فعلی واحد می تواند از جهتی مصلحت و از جهتی دیگر مفسده باشد یا در کوتاه مدت مصلحت، ولی درنهایت و عاقبت امر مفسده باشد یا بالعکس و گاه ممکن است برای کسی مصلحت باشد و برای دیگری مفسده. از قدیم گفته اند: «**مصائب قوم عند قوم فوائد**؛ مصیبت های یک گروه می تواند برای گروه دیگر فایده و نعمت باشد.» معنای این کلام آن است که مصالح خالص وجود ندارند، «اگر چنین باشد مصالح و مفاسد مربوط به دنیا تنها به مقتضای غلبه شناخته می شوند، اگر جهت مصلحت غلبه داشته باشد، عرفاً آن چیز مصحلت شناخته می شودو اگر جهت دیگر غلبه داشته باشد، آن چیز عرفاً مفسده شناخته می شود... .»[2]

بسیاری از دانشمندان پیش از شاطبی سخن از اختلاط مصالح و مفاسد گفته اند. قرافی می گوید: «... استقرای شریعت حکم می کند که هیچ گونه مصلحتی نمی توان یافت که در آن هیچ مفسده ای، حتی به مقدار کم و بعید، وجود نداشته باشد و نیز هیچ گونه مفسده ای نمی توان یافت که مصلحتی، حتی به

---

۱ـ ابن عبدالسّلام، قواعدالاحکام، ج ۱، ص۸.
۲ـ الموافقات، ج ۲، ص۲۶.

مقدار کم و بعید، به همراه آن موجود نباشد. خداوند متعال در مورد شراب و قمار می فرماید: «**قل فیهما اثم کبیر و منافع للنّاس واثمهما اکبر من نفعهما**... ؛ بگو در آن دو گناه بزرگ است و منافعی هم برای مردم دارند، و گناه آن دو از نفعشان بیشتر است... .»[1]

پیش از قرافی، استاد او ابن عبدالسلام تصریح کرده است بر این که «مصالح خالص بسیار نادرند... .»[2]

البته باید دانست که برداشت شاطبی از این موضوع با دقت نظری مهم و متکی بر نظریهٔ «مقاصد» از دیدگاه های دیگران ممتاز می شود و آن عبارت است از این که: شارع آن زمان که به مصلحتی ـ که در آن مقداری مفسده نیز وجود دارد ـ امر می کند، آن میزان مفسدهٔ موجود مورد نظر او نیست. «پس اگر مصلحت در مقایسه با مفسده، عادتاً غلبه داشته باشد، شرعاً آن مصلحت مورد نظر است و امر و طلب شارع نیز برای تحصیل آن متوجه مردم شده است... و اگر مفسده یا مشقتی نیز در پی داشته باشد، در مشروعیت آن فعل و امر به آن، مقصود ومورد نظر نبوده است.

به همین نحو اگر در امری مفسده، عادتاً بر مصلحت موجود غلبه داشته باشد، شرعاً رفع آن مفسده مقصود است و نهی نیز با همین هدف بدان تعلق گرفته... اینک اگر مصلحت یا لذتی را در پی داشته باشد، در نهی از آن، این مصلحت یا لذّت مقصود نبوده است.

پس نتیجهٔ آنچه گذشت این می شود که مصالحی که در شرع مورد نظرند، خالص هستند و آلودهٔ به مفسده، نه کم و نه زیاد، نیستند... .»[3]

از آن جهت که مصالح و مفاسد ـ درواقعیات زندگی، بدین گونه دچار

---

۱ـ شرح تنقیح الفصول، ص۷۸.

۲ـ قواعد الاحکام، ج۱، ص۷.

۳ـ الموافقات، ج۲، ص۲۶ـ۲۷.

برخورد، اختلاط و تعارض، آن هم به صورتی پیچیده و متراکم هستند، به ناچار باید تشریع صورت بگیرد و مردم ناگزیرند که این تشریع را پذیرفته، تحت حکومت و تسلط آن قرار گیرند. این، خود منشأ تمامی مصالح است یا همان مصلحت کلی است و تمامی مصالح از آن ناشی می شوند و به واسطهٔ آن تضمین می شوند و همان است که در شریعت متجلی می گردد. به همین جهت است که می گوییم: «احکام شرع هم در بر دارندهٔ مصلحت کلی و اجمالی است و هم در هر مسأله ای بالخصوص در بر دارندهٔ مصلحتی ویژه است.

مصلحت ویژه، همان است که هر دلیلی بخصوصه از آن حکایت می کند.

و امّا مصلحت کلّی، آن است که هر مکلّف، در تمامی حرکات، گفته ها و اعتقاداتش تحت شمول قانونی معین قرار گیرد. پس مانند حیوان افسار گسیخته ای نیست که بر مبنای هواها و هوس هایش عمل کند تا آن گاه که به لجام شرع تربیت شود.»[1]

این نیز در مفهوم مصلحت، جزء بدیهیات محسوب می شودکه شریعت حفظ تمامی انواع مصالح را در تمامی مراتب تضمین کرده است. همان گونه که مکرّراً گذشت، شریعت هم حفظ مصالح ضروری و مکملات آن را و هم حفظ مصالح حاجتی و مکملات آن را و هم حفظ مصالح تحسینی و کمالی را، اگر چه دارای شأن و منزلتی هر قدر پایین و کوچک باشند، تضمین نموده است.

این بدان معنا است که شریعت با هیچ یک از مصالح و مفاسد، چه کم باشد و چه زیاد، به اهمال برخورد نکرده است. و آنچه مشمول نصوص خاص شریعت نگردد، نصوص عام آن را در بر خواهد گرفت.

این دیدگاه توسط نظریهٔ معروف تقسیم مصالح، مورد اشکال و انتقاد قرار می گیرد. بنا به نظریهٔ تقسیم مصالح، مصالح و مفاسد با توجه به حکم شرع به سه

---

۱ـ الموافقات، ج ۲، ص ۳۸۶.

نوع تقسیم می شود: مصلحت معتبر، مصلحت الغا شده و مصلحت رها شده (مرسله).

بنابراین تقسیم ـ که در نزد اصولیان مسلّم است ـ شریعت تنها حفظ نوع اول مصالح را بر عهده گرفته وتضمین نموده است و در مورد آخرین نوع نیز سکوت کرده و نوع دوم را نادیده گرفته است؛ بدان معنا است که می گوییم: شریعت یک نوع از مصالح را حفظ کرده و انواع دیگر را لغو نموده یا مورد بی توجهی قرار داده است.

حقیقت آن است که مصالحی که شریعت آن را به کنار نهاده است ـ که همان مصالح الغا شده درتقسیم اصولیان است ـ همان مصالحی است که مرجوح هستند ومصالحی دیگرکه به نحو اعتباری و حکمی بدانها اولویت داده شده با آن معارضند. به همین جهت، حفظ مصلحت مهم تر بر دیگر مصالح ترجیح دارد. این در مواردی است که جمع بین آن دو ممکن نباشد و در آن به هیچ وجه حقیقت مصلحت لغو یا از بین برده نمی شود و شاید بتوان آیهٔ تحریم شراب و قمار را، که سابقاً گذشت، واضح ترین مثال بر این مسأله دانست. آیهٔ شریفه تصریح می کند که در شراب و قمار مفاسد و مصالحی وجود دارد، ولی جانب مفسده بزرگ است و عمومیت دارد، در حالی که منافع شراب و قمار، فردی و کم هستند. به همین جهت شارع مصلحت عمومی و بیشتر را ترجیح داده و به دفع مفاسد شراب و قمار و تحریم آن دو حکم نموده است و منافع کم و خاص آن دو را موردبی اعتنایی قرار داده است. البته این نوع از منافع که در این حالت مورد بی اعتنایی قرار گرفته و الغا شده اند، همواره ممنوع و مورد نهی و الغا نیستند. پس اگر فرض کنیم که منافع شراب و قمار عبارت است از: سود مالی، لذت ناشی از مستی، بردن در قمار و...، این منافع در شرع به کلی ملغا شناخته نشده اند، بلکه گاه شارع مواردی از آن را مباح دانسته و وجوهی بی شمار دربارهٔ تحصیل و حفظ آن ها تشریع نموده وآن عبارت است از مواردی که مفسدهٔ همسان

یا بیشتر در آن وجود ندارد و متضمن از بین رفتن مصلحتی مهم‌تر یا مقدم داشته، نباشد.

بنابراین، لغو بعضی از مصالح، عین حفظ مصلحت است. در مورد سایر مصالح الغا شده نیز می توان همین سخن را گفت. به عبارت دیگر، آن مصالح در حالات خاصی الغا شده اند و این در حالی است که در چندین برابر موارد منع و الغا، معتبر و محفوظ مانده اند. این بدان معنا است که حفظ مصلحت ـ هرمصلحتی ـ اصل است، اما الغای مصلحت جز در حالات محدود و در حق افراد خاصی مطرح نیست و در این الغا حفظ جوانب دیگری از مصالح آنان و دیگران مورد نظر بوده است؛ علاوه بر آن که مصلحتی که لغو می شودو از دست می رود، به طور مطلق فوت نمی شود، بلکه راه های مشروع فراوانی برای تحصیل آن گشوده شده است. این جمله از کلمات دقیق قاضی ابوبکر ابن عربی است که: «... خداوند سبحان، آن گاه که برای ما تمامی آنچه را که درزمین است، همان گونه که خود خبر داده، آفرید، احوال را به چندگونه تقسیم نمود: بعضی از امور را به نحو مطلق اباحه نمود و بعضی از موارد را در بعضی احوال اباحه کرد، بعضی را نیز به صورت های خاص. اما این که چیزی در زمین مطلقاً ممنوع باشد و در هیچ حالی و به هیچ وجهی، هیچ گونه اباحه ای بدان راه نداشته باشد، تا کنون نشناخته ام.»[1]

و اما در مورد «مصالح مرسله» نیز باید گفت که این مصالح نیز مورد اهمال نیستند و مسکوت گذاشته نشده اند. به عبارت دیگر این مصالح نیز به طور مطلق رها شده و مرسله نیستند، بلکه تنها از آن جهت که بدان ها تصریح مشخص و معین نشده، اعم از این که از حیث جنس آن ها، و یااز باب مهم تر، از حیث مصلحت و خیر و نفع بودن آن [که به طور کلی مطلوب شارع است] بدان تصریح

---

۱ـ عارضه الاحوذی، ج۵، ص۱۹۹.

نشده، مرسله شناخته می شوند...

از این دیدگاه و با این تفسیر، اصولاً مصلحت مرسله ای وجود ندارد. چه مصلحتی مرسله باقی می ماند، بعد از این که خداوند متعال می فرماید: « **وافعلوا الخیر لعلّکم تفلحون**؛ عمل خیر و نیک انجام دهید باشد که رستگار گردید»[1] و یا می فرماید: «**انّ اللّه یأمر بالعدل والاحسان**... ؛ خداوند به عدالت و نیکی امر می نماید»[2] و پس از آن که خداوند سبحان بیان می دارد که پیامبرش را برای مردم مبعوث نموده است تا « ... **یأمرهم بالمعروف**؛ ... آنان را به معروف امر نماید»[3] و پس از این که شعار و نشانهٔ مؤمنین را ـ پس از ایمان ایشان «**و عملوا الصالحات**؛ و عمل نیک انجام دهند»[4] قرار داده است و پس از این که خداوند متعال به تعاون در تمامی این امور امر کرده است: «**و تعاونوا علی البر والتقوی**؛ در نیکی و تقوا با یکدیگر کمک و همراهی نمایید»[5] [در این صورت، دیگر هیچ مصلحتی مرسل و رها نخواهد بود].

پس مردم در این آیات و آیات دیگر مأمور به انجام دادن عمل نیک، عدل، احسان، معروف، صالحات و عمل خیر شده اند و علاوه بر آن، مأمور به تعاون و همکاری در این امور نیز شده اند و فلاح و رستگاری ایشان متوقف برتمامی این امور گردیده که: «**لعلکم تفلحون**» و هیچ گونه رستگاری ـ نه در دنیا و نه در آخرت ـ برای آنان متصوّر نخواهد بود، مگر به این امور: «**والعصر، ان الانسان لفی خسر، الاّ الذین آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**».

از مواردی که توجه و تدبر در آن در این باب سزاوار است، روایتی است که

---

۱ـ حج (۲۲) آیه ۷۷.

۲ـ نحل (۲۷) آیهٔ ۹۰.

۳ـ اعراف (۷) آیهٔ ۱۵۷.

۴ـ در قرآن ده ها بار آمده است.

۵ـ مائده (۵) آیهٔ ۲.

مسلم از مجاشع بن مسعود سلمی نقل می کند که گفت: به نزد پیامبر اکرم(ص) رفتم تا با او بر هجرت بیعت کنم. آن حضرت فرمود: «هجرت برای مهاجران واقع شد و گذشت؛ ولی تو اکنون مبنای بیعت را براسلام وجهاد وعمل خیر قرار بده.»

حق این است که هر یک از نصوص به تنهایی کافی است دلالت کند بر این که هیچ گونه مصلحت یا منفعتی وجود ندارد، مگر این که از سوی شریعت مطلوب است و موردتوجه ورعایت قرار گرفته است.

علاوه بر آن، علما ـ با وجود اختلاف در تخصص ها، مذاهب و دوران هایشان ـ اجماع کرده اند بر این که شریعت اسلام حفظ ضروریات، حاجیات و تحسینیات را تضمین نموده است و این که مهم ترین مصالحی که محفوظ دانسته شده ـ یا حفظ آن ها مطلوب واقع گردیده ـ عبارتند از: دین، جان، عقل، نسل و مال. و این که «هر آنچه حفظ این مصالح اصلی پنجگانه را در بر داشته باشد، خود مصلحت خواهد بود و هر آنچه مایهٔ از دست رفتن این اصول شود، مفسده است و دفع آن مصلحت خواهد بود.»[1]

حال باید دید آیا ممکن است مصلحتی خارج از ارتباط با این ضروریات، با در نظر گرفتن این مراتب سه گانه تصور نمود یا نه؟ من که نتوانستم تصور کنم، اما امام غزالی می گوید: «صحیح این است که استدلال مطلق و مرسل در شرع تصور ندارد تا این که در مورد نفی یا اثبات آن سخن بگوییم... .»[2]

بنابراین تمامی مصالح، مورد توجه و معتبر هستند و هیچ مصلحتی به طور کلی رها نشده است، کما این که هیچ مصلحتی به طور کلی الغا و ابطال نشده است.

---

۱ـ المستصفی، ج۱، ص۲۸۷.
۲ـ المنخول، ص۳۵۹.

**ادراک مصالح با عقل؟**

این مسأله (تقریباً) همان مسأله ای است که درعلم کلام و علم اصول فقه به مسألهٔ حسن و قبح عقلی معروف است. من در این جا از به کار بردن این نام خودداری کردم و از لفظ تقریباً استفاده کردم؛ چرا که نمی خواستم به مجادلاتی که پیرامون آن برپا شده است، کشیده شوم، و نیز نمی خواهم موضوع را در بیابان ها و کژراهه هایی که به علم کلام نامیده شده بیندازم؛ بلکه می خواهم تنها به میزان ضروری به بررسی موضوع بپردازم. و فقط بدان جهت متعرض این مسأله شدم که ـ در اصل ـ دارای اهمیت و تأثیر بر ادراك مصالح است، و حتی شاطبی نیز از بعضی آثار منفی آن رها نشده است. مقصود اصلی من این است که او تحت تأثیر تفکر اشعری قرار گرفته و به موضوع آنچنان نگریسته است؛ بلکه این دید اشعری گرایانه هنوز هم تا امروز ـ اگر نگوییم مسلّط و غالب ـ رایج است.

باید ازشاطبی شروع کنیم ـ که او نقطهٔ شروع تمامی بحث است ـ تا بعضی از مظاهر اشعری گری او را دراین موضوع ببینیم و از خلال آن، ویژگی های دیدگاه اشعریان در حسن و قبح روشن می شود.

وی تصریح می کند که دیدگاه او مبتنی بر آن چیزی است که در علم کلام تقریر شده است، و بدون شک علم کلام اشعری را در نظر دارد. وی در مقدمهٔ دهم ـ همانند هر مسلمان دیگری ـ می گوید: «اگر عقل و نقل در مسائل شرعیه مؤید یکدیگر بودند، به شرط این که نقل مقدم شود، که در این صورت متبوع می گردد و عقل مؤخّر شود، که در نتیجه تابع خواهد شد، پس عقل در جهت اظهار نظر جز بدان میزان که در نقل اجازه داده شده، راه ندارد.»[1] سپس به دلایلی بر این امر استدلال می کند که از آن جمله است این که: «در علم کلام و اصول روشن

---

۱ـ الموافقات، ج ۱، ص۸۷.

شده است که عقل نمی تواند تشخیص حسن و قبح بدهد.»[1] بدین معنا که عقل نمی تواند ـ و حق ندارد ـ در مورد اموری حکم کند که حَسَن یا قبیح هستند و به عبارت دیگر مصلحت هستند یا مفسده.

دلیل این که عقل قادر به تشخیص حسن و قبح نیست، این است که ـ بر حسب نظر اشاعره ـ اشیا و افعال به خودی خود، حسن و قبح ندارند. بنابراین، عقل چگونه می تواند چیزی را که غیر موجود است، یعنی حسن و قبح اشیا یا صلاح و فساد آن ها را درک کند؟

به نظر ایشان چیزی حَسَن نیست، مگر این که شرع برای آن قائل به حُسن شده باشد و چیزی قبیح نیست، مگر این که شرع آن راتقبیح کرده باشد. اما بدون حسن یا قبیح شناختن شرع، نه حسنی درکار است و نه قبحی و همهٔ امور مساوی هستند. این دقیقاً همان چیزی است که شاطبی آن را تکرار می کند و می گوید: «مصلحت بودن و مفسده بودن هر امری ـ آن چنان که در حکم لحاظ شود ـ از مواردی است که به شارع اختصاص دارد و عقل، بنابه قاعدهٔ نفی تشخیص حسن و قبح، در این محدوده راهی ندارد. پس اگر شارع حکم را برای مصلحتی تشریع کند، درواقع اوست که برای آن امر مصلحتی قرار می دهد والاّ عقلاً ممکن بود که مصلحتی نداشته باشد؛ چرا که تمامی اشیا باتوجه به اوضاع اولیهٔ ایشان به یک نحوهستند و عقل قضاوتی در مورد حسن یا قبیح بودن آنان نمی کند. بنابراین، مصلحت بودن امری که مصلحت تشخیص داده می شود، از سوی شارع است؛ آن چنان که عقل آن را تصدیق می کند و جان با اطمینان آن را می پذیرد.»[2]

وی در جای دیگری این معنا را در بیانی دیگر و به شکلی واضح تر مورد تأکید

---

۱ـ پیشین.

۲ـ پیشین، ج۲، ص۳۱۵.

قرار می دهد و می گوید: «افعال و تروك ـ از آن حیث که افعال و تروك هستند ـ عقلاً نسبت به هدفی که از آن ها قصد می شود، با هم متماثلند؛ زیرا عقل را با تشخیص حسن و قبح کاری نیست ... .»[1]

علی رغم آن که شاطبی ـ همان گونه که به وضوح مشاهده می شود ـ به سرعت ازمسألهٔ حسن و قبح می گذرد و این بر خلاف رویهٔ اصولیان و متکلمان اشاعره است که بر مسأله حسن و قبح، توقفی طولانی دارند و مفصلاً به رد دیدگاه های معتزله می پردازند؛ ولی با این حال تأثیرات اشعری گرایانه در کلام اوآشکار است و سخن او انکار حسن و قبح افعال ـ این که ذاتاً مصلحت یا مفسده باشند ـ را در بر دارد و چنین استدلال می کند که افعال و تروك ـ از دیدگاه عقل ـ «متساوی و متماثل» هستند و نتیجه می گیرد که بنابراین، عقل نه برای چیزی حسن قائل است و نه قبح، و این همان اصل نظریهٔ اشاعره است. امام جوینی که یکی از اقطاب اشاعره است، می گوید: «حسن صفتی زاید بر شرع نیست که توسط شرع درك شده باشد، بلکه حُسن عبارت است از همان ورود حکم شرع مبنی بر ثنا و ستایش انجام دهندهٔ آن. در مورد قبح نیز سخن همان است. پس آن گاه که فعلی از افعال را به وجوب یا حرمت توصیف می کنیم، در واقع با اثبات این صفت در پی آن نیستیم که صفتی را در فعل واجب اثبات کنیم که به وسیلهٔ آن از فعل غیر واجب تشخیص داده شود؛ بلکه مقصود از واجب، فعلی است که نسبت به آن در شرع، امری دال بر وجوب آمده باشد ومقصود از ممنوع، فعلی است که در شرع نسبت بدان نهی دال بر منع و تحریم آمده باشد... .»[2]

آشکار است که در مقابل این نظریهٔ اشاعره دو نظریهٔ دیگر وجود دارند که عبارتند از: نظریهٔ معتزله و نظریهٔ ماتریدیه.

---

۱ـ پیشین، ج ۲، ص ۳۳۳.

۲ـ الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، ص ۲۵۹، (به نقل از مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، ج ۱، ص ۷۴۳).

معتزله عقیده دارند که حسن و قبح، ذاتی و عقلی هستند. به عبارت دیگر، اشیا، افعال و تروك قبل از آن که حکمی از سوی شرع در مورد آنان وارد شود، به صلاح و فساد موصوف می شوند، عقل این را درك می کند و اثبات می نماید؛ ولی آنان بدین حد اکتفا نکرده، معتقدند که انسان عاقل در هنگام عدم وجود حکم شرعی، آن گاه که حسن و قبح عقلی باشند، به مقتضای عقل خود مکلف است عمل کند، و این بدان معنا است که حکم شرعی همان گونه که با ادله سمعی اثبات می شود با عقل نیز اثبات می گردد.

اما ما تریدیه و محققان منصفی که با آنان هم عقیده اند، یاما تریدیه با آنان موافقت دارند، حسن و قبح ذاتی عقلی را می پذیرند، ولی عقیده ای به آنچه که معتزله بر آن مترتب می دانند، ندارند و نمی پذیرند که به صرف حکم عقل، تکالیف واحکام شرعی ثابت شود، بلکه دلیل سمعی را برای این امر ضروری می شمارند.

اگرچه نظریهٔ معتزله همراه با طرفدارانش منقرض شده است، تا آن جا که جز ازسوی مخالفان یادی از آن نمی شود و جز برای کوبیدن و تهاجم به آن ذکر نمی گردد، ولی نظریهٔ اشاعره استمرار یافته، تا آن جا که امروز نیز، اگرچه شرایطی که موجب پیدایش اشاعره شد، چند قرن است که از بین رفته، با این حال هنوز بعضی از نویسندگان دقیقاً همان مبانی را بی کم و کاست می پذیرند. برای مثال، دکتر محمد سعید البوطی می گوید: «صلاح و فساد افعال تنها می تواند در نتیجهٔ احکام شارع نسبت به اشیا باشد؛ مانند تحریم، اباحه، ایجاب و... والاّ این سخن که مصالح ناشی از احکام دین است، و ما قبلاً آن را ذکر کردیم، باطل خواهد بود... .»[1]

معنای این کلام آن است که صلاح و فساد اشیا و افعال از نتایج نزول احکام

---

۱ـ ضوابط المصلحه، ص۶۵.

شرع است و قبل ازشرایع و احکام آن نه صلاحی در کار بوده است و نه فسادی! و اگر به این سخن معتقد نباشیم ـ به نظر دکتر البوطی ـ بطلان آنچه قبلاً اثبات کرده، یعنی این که مصالح نتیجهٔ احکام دین هستند، لازم خواهد آمد.

وی سپس می گوید: «... واما این سخن که احکام خداوند از مصالح متأخر باشند، سخن باطلی است و غالب مسلمین آن را انکار کرده اند[1] و با آنچه قبلاً به اثبات رسیده که در افعال، حسن و قبح ذاتی وجود ندارد، متناقض خواهد بود.»[2]

دکتر البوطی در این بحث امری بسیار دقیق و خطیر را که با بدیهیات مخالفت دارد، مورد اثبات قرار می دهد و با این حال دلیل او بر این امر جز این ادّعا که «عدم وجود حسن و قبح ذاتی قبلاً ثابت و تقریر شد»، چیزی نیست.

اما چه کسی این امر را ثابت کرده و چگونه و چرا ثابت کرده و این اثبات به چه میزان از صحت برخوردار است؟

بحث از تمامی این مراتب به صلاح! نیست؛ چرا که خطر این اثبات، دامنگیر ثابت کنندهٔ آن و مثبتات آن نیز می شود.

اما این که آنچه ثابت کرده و نیز استدلالاتش، با بدیهیات مخالفت دارد، از مواردی است که اولین استدلال کنندگان آن بدان توجه داشته اند. امام الحرمین جوینی می گوید: «ما انکار نمی کنیم که عقل دقیقاً به صاحبش حکم می کند از مهلکه ها اجتناب کند و در پی کسب منافع ممکنه باشد. انکار این امر موجب خروج از دایرهٔ معقولات است؛ ولی این در مورد انسان ها است، در حالی که

---

۱ـ اگر می گفت: غالب اشاعره، سخنی صحیح بود. این عقیدهٔ غالب آنان است که بر خلاف بعضی از افراد منصف ایشان ـ که موافق مذهب ما تریدیه حنفیه و دیگران هستند ـ چنین عقیده ای دارند، چنانچه به زودی به خواست خداوند توضیح داده خواهد شد. اما این که غالب مسلمانان چنین عقیده ای داشته باشند، به هیچ وجه صحیح نیست.

۲ـ ضوابط المصلحه، ص۶۵.

محور کلام ما در این مسأله، حسن و قبح در احکام خداوند متعال است.»[1]

به نظر می رسد که ابوالمعالی با این کلام از دایرهٔ نظریهٔ اشاعره خارج شده و به «ماتریدیه» پیوسته، یا بدانان نزدیک شده است. وی اعتراف می کند که با چشم پوشی از حکم شارع مهلکه ها و منافعی وجود دارند و عقل ها آن را درک می کند و بین آن ها تمیز می دهد و به همین جهت اقتضا می کند که از اولی اجتناب کند و به سوی دومی حرکت کند. این همان معنای وجود حسن و قبح ذاتی عقلی است.

اگر امام الحرمین به دلیل اضطرار ناچار شده به این مقدار اعتراف به حسن و قبح عقلی بنماید، عده ای از شافعیان ـ که طبعاً از اشاعره هستند ـ به مخالفت آشکار بانظریهٔ اشاعره معروف شده اند و برای اثبات حسن و قبح ذاتی و تشخیص آن از سوی عقل همراهی و یاری کرده اند.

ابن قیم می گوید: «از امامان شافعیه، امام ابوبکر محمدبن علی بن اسماعیل قفال کبیر، این عقیده را اختیار کرده و در اثبات آن تلاش فراوان کرده و اساس کتاب خود «محاسن الشریعه» را بر آن نهاده و آنچه را که خواسته در آن نیک شمرده است. همین طور امام سعیدبن علی زنجانی که دراعتراض بر قول ابوالحسن اشعری نسبت به نفی حسن و قبح مبالغه کرده و کسی پیش از او چنین اعتراضی ننموده است. همین طور ابوالقاسم راغب و نیز ابوعبدالله حلیمی و افراد زیاد دیگری که به شمارش نمی آیند.»[2]

و از امامان شافعیه که ابن قیم ـ و نیز ابن السبکی در نوشته ای که در آینده خواهد آمد ـ ذکری از آن به عمل نیاورده اند، امام عزالدین بن عبدالسّلام است که درمخالفت با دیدگاه های اشاعره بسیار پیش رفت و گفت: «بسیاری از مصالح و

---

۱ـ البرهان، ج۱، ص۹۱.
۲ـ مفتاح دارالسعاده، ج۲، ص۴۲.

مفاسد دنیوی به واسطهٔ عقل شناخته می شود؛ چرا که بر هیچ عاقلی، قبل از آمدن شرع، پوشیده نبود که به دست آوردن مصالح خالص و دفع کردن مفاسد خالص از خود و دیگری، امری پسندیده و نیک است... و دانشمندان بر آن اتفاق دارند، شرایع نیز بر حرمت و حفظ خون، نوامیس، اموال و اعراض متفقند... و اگر اختلافی در آن مطرح است غالباً به خاطر اختلاف درتساوی و ترجیح است... .»[۱]

علاوه بر آن، انکار آنچه که در افعال از صلاح و فساد و نفع و ضرر وجود دارد و این که عقل، بسیاری از آن ها را درك می کند، نه تنها خروج از عالم معقول است، بلکه علاوه بر آن، تجاهل خواهد بود و موجب انکار وجود دلالت صریح برای نصوص شرعیِ فراوان می باشد.

قرآن کریم در موارد فراوانِ امر به انجام عمل خیر و صالح و معروف نموده است و از شر و فساد و منکر نهی کرده، امر به عدل و احسان نموده و از فحشا و بغی نهی کرده وخبر داده که طیبات حلال و خبائث حرام هستند.

حال اگر این موارد امر و نهی معانی ای نبودند که مخاطبان آن ها را بشناسند، مورد خطاب قرار دادن آنان با این امر و نهی ها فایده ای نداشت. کیست که بتواند این را انکار کند که مردم، روزی که مورد خطاب این اوامر و نواهی قرار گرفتند، ادراك واضح و روشنی از محتوا و معنای آن داشتند و براساس همان ادراك مورد خطاب قرار گرفتند؟ بلکه آنان میزان و مقدار آن را به خوبی تشخیص می دادند و به همین جهت می دانستند که آن کس که به این فعل خیر و آن عمل صالح امر می کند، و از این شر و آن فساد نهی می نماید، و از این دو حد تجاوز نمی کند، امکان ندارد که کاذب باشد. از همین جا بود که تعدادی از فضلای عرب به اسلام

---

۱ـ قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۵ـ۶؛ کلام شاطبی در پی سخن ابن عبدالسلام دربارهٔ تقریراتش ـ درنوشته ای دیگر ـ که مصالح و مفاسد دنیوی به واسطهٔ ضروریات و تجارب و عادات و... شناخته می شود، خواهد آمد.

روی آوردند، تنها بدان جهت که آنچه را اسلام از حق و عمل صالح، بدان دعوت می کرد و یا از گمراهی و فساد که از آن نهی می نمود، به خوبی می شناختند و دعوت اسلام را از این جنبه مورد قدردانی قرار می دادند.

به عنوان نمونه می توان موردی را که ابن ماجه از علی(ع) روایت کرده ذکر نمود که گفت: خداوند به پیامبرش امر کرد که رسالت خود را بر قبایل عرب عرضه کند. پیامبر اکرم(ص) خارج شد و بر مجلس گروهی از شیبان بن ثعلبه در موسم حاضر گردید، آنان را به اسلام دعوت کرد و از آنان یاری طلبید. یکی از آنان به نام مفروق بن عمرو گفت: ای برادر قرشی! ما را به چه دعوت می کنی؟ پیامبر(ص) آیهٔ شریفهٔ «**انّ اللّه یامر بالعدل والاحسان...**» را برای او تلاوت فرمود. او گفت: به خدا قسم تو ما را به سوی اخلاق کریمه و اعمال نیک فرا می خوانی و آنان که تو را تکذیب کرده، علیه تو متحد گردیده اند، به تو بهتان و افترا زده اند.»[1]

طفیل بن عمرو دوسی - رئیس قبیلهٔ دوس - نیز به خاطر همین گونه قدرشناسی که از دعوت اسلام به حق و عدل داشت، اسلام آورد. او داستان اسلام آوردن خود را چنین حکایت می کند: «... پس پیامبر خدا(ص) اسلام را بر من عرضه کرد و قرآن را بر من تلاوت نمود. به خدا قسم هرگز کلامی زیباتر از آن و دستوری عادلانه تر از آن نشنیده ام. به همین جهت اسلام آوردم و به حق گواهی دادم... .»[2]

پس قرآن کریم آنان را مورد خطاب به حق قرار می داد و به عدالت امر می کرد و منکر را بر آنان نهی می نمود و بر اعمال باطلی که انجام می دادند اعتراض و حمله می کرد. و اما خوبان آنان به آنچه از خیر و صلاح می شنیدند و خوبی

---

۱ـ از تفسیر علامه ابن عاشور، التحریر والتنویر، ج۱۴، ص ۲۵۹.

۲ـ سیره ابن هشام، ج۱.

وحسن آن را درك می کردند، اعتراف می نمودند. اما آن کس که توقف می کرد و عقب می افتاد و روی گردان می شد، بدان جهت بود که تعصب و افتخار به گناه، وی را در برگرفته بود و هوای نفس او بر عقلش غلبه پیدا کرده بود.

از قتاده ـ مفسر تابعی ـ روایت شده که گفت: «اخلاقی نیکو یافت نمی شود که اهل جاهلیت بدان عمل می کردند و آن را نیک می دانستند مگر این که خداوند در این آیه بدان امر کرده است[1]. و اخلاقی یافت نمی شود که آن را عیب و عار می شمردند مگر این که بدان اشکال وارد کرده و از آن نهی نموده است. خداوند تنها از رذایل اخلاقی و زشتی ها نهی کرده است.»[2]

و آن گاه که پیامبر خدا(ص) از زنان، پس از فتح مکه، بیعت می گرفت و بیعت آنان را بر مبنای بندهای مذکور در آیهٔ شریفهٔ «**اذ اجاءك المؤمنات ...**»[3] اخذ فرمود، هند بنت عتبه (همسر ابوسفیان) آمد و بر هر یک از بندها بیعت نمود و آن گاه که به او فرمود: «**ولا یأتین ببهتان یفترینه**» گفت: «به خدا بهتان کاری زشت است و تو ما را جز به رشد و اخلاق کریمه امرنمی کنی.»[4]

باید در این جا تذکر دهیم و تأملی داشته باشیم به آن موضع گیری شکوهمند

---

۱ـ وآن آیهٔ شریفه این است: «ان اللّه یامر بالعدل والاحسان وایتاء ذی القربی، و ینهی عن الفحشاء والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون»؛ نحل (۲۷) آیه ۹۰.

۲ـ التحریر والتنویر، ج۱۴، ص۲۵۹.

۳ـ «یا ایها النبی اذا جاءك المؤمنات یبایعنک علی ان لایشرکن باللّه شیئاً ولا یسرقن ولایزنین ولایقتلن اولادهن ولا یأتین ببهتان یفترینه بین ایدیهن وارجلهن ولایعصینک فی معروف فبایعهن واستغفر لهن اللّه، ان اللّه غفور رحیم؛ ای پیامبر، آن گاه که زنان مؤمنه به نزد تو آمدند تا بیعت کنند براین مبنا که به خداوندشرك نورزند و سرقت نکنند و زنا نکنند واولاد خود را به قتل نرسانند و بر کسی افترا وبهتان میان دست و پای خود نبندند و با تودر هیچ امر معروفی (که به آن ها کنی) مخالفت نکنند، بدین شرایط با آن ها بیعت کن و بر آنان ازخدا آمرزش و غفران طلب، که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است»؛ ممتحنه (۶۰) آیه ۱۲.

۴ـ طبری به سندش تا ابن عباس روایت کرده. نگاه کنید به: التحریر والتنویر، ابن عاشور، ج۲۸، ص۱۶۸.

بانوی بزرگوار، ام المؤمنین، خدیجه بنت خویلد ـ سلام اللّه علیها ـ در ابتدای نزول وحی، آن جا که پیامبر خدا(ص) در حالی که در اثر وحی حالت عجیبی به او دست داده بود، به سوی وی بازگشت و داستان را برای او تعریف کرد و فرمود: «بر جان خودم ترسیدم»، خدیجه به او گفت: هرگز، بر تو بشارت باد، به خدا قسم خداوند هیچ گاه تو را خوار نمی نماید. به خدا قسم که تو صله رحم می کنی، در سخن راست گو هستی، دست یتیم و درویش را می گیری، بی چیز را لباس می پوشانی، میهمان را گرامی می داری، بر صاحبان حق همراهی و همکاری می کنی و .... »[1]

سزاوار است که در سه جنبه از این موضع گیری تأمل کنیم. این سه جنبه بر حسن و قبح عقلی ذاتی گواهی می دهند:

۱ ـ پیامبر(ص) قبل از وحی و بعثت، متخلق به این خلقیات بوده است و با عقل سلیم و فطرت پاك خود نیکی این اعمال را تشخیص می داده است.

۲ ـ حضرت خدیجه(س) نیز این افعال ارزشمند را نیک می شمارد و به دلیل صدور آن از همسر گرامی اش اظهار رضایت می کند و آن ها را از کرامت ها و فضایل وی می شمارد و در این امر به حکمی شرعی استناد نمی کند.

۳ ـ حضرت خدیجه(س) یقین دارد که امکان ندارد این افعال از جانب خداوند جز با رضا و محبت رو به رو گردد و امکان ندارد صاحب این اعمال از خداوند چیزی جز حمایت و تکریم و جزای نیک ببیند.

نمی دانم در مواردی که خداوند متعال تعدادی از اشیا و اعمال را همچون شراب و قمار و انصاب و ازلام، به عنوان رجس و پلیدی توصیف می کند[2]، یا آن جا که زنا را با عبارت «کان فاحشةً وساء سبیلاً ؛ فحشا است و راهی بد»[3] وصف

---

۱ـ صحیح بخاری.

۲ـ مائده (۵) آیهٔ ۹۰ .

۳ـ اسراء (۱۷) آیهٔ ۳۲ .

می نماید، یا «محیض» را به عنوان «اذی؛ زیان کم»[1] توصیف می نماید، منکران حسن و قبح در این موارد چه می گویند؟

آیا این موصوف ها قبل از آمدن نص و از آغاز، قبیح وفاسد بودند؟ یا این که بعد از آمدن نص و توصیف آنان به این اوصاف چنین گردیدند؟

خداوند متعال به ما خبر نداد که شراب و قمار و ... رجس و پلید شدند یا این که زنا فاحشه گردید یا این که محیض به ضرر و آزار تبدیل شد، بلکه به ما خبر و هشدار می دهد که در واقع این اعمال و اشیا چه هستند تا این که تحریم و نهی را بر آن مترتب نماید.

پس فسادِ شراب و قمار و فحشا بودن زنا و آزار بودن محیض اموری هستند موجود و واقعی در عالم خارج، قبل از آمدن نص و پس از آن، نه آن گونه که ابن حزم عقیده دارد ـ وی که از سخت ترین مخالفان اشاعره است، در این مورد با نظریه ایشان موافقت دارد ـ وی معتقد است: از قمار، قبل از تحریم، هیچ گاه ایجاد دشمنی بین مردم دیده نشده است وهیچ گاه عقل کسی رازایل نکرده است وهمواره موافق منافع مردم و مفید برای آنان بوده است! و به همین نحو، شراب ـ به عقیدهٔ او ـ اخلاق تمامی مردم را فاسد نمی کند، «بلکه بسیاری از مردم یافت می شوند که وقتی مست می گردند، گریه می کنند و بسیار به یاد مرگ و آخرت می افتند وازجهنم می ترسند وخداوند را بزرگ می دارند و برای توبه و مغفرت دعا می کنند. آنان افرادی بزرگوار و صبور می شوند[2] و بسیاری ازنادانی و سفاهت آنان، از ایشان زایل می گردد و مردم از شر آنان در امان می مانند[3]!

در قدیم، مشرکان اعمال زشت و فحشا را که بدان آلوده بودند، چنین تعلیل می کردند: این افعال را بدان جهت انجام می دهند که پدران ایشان چنین عمل

---

۱ـ بقره (۲) آیهٔ ۲۲۲.
۲ـ اهل کرامت و حلم می شوند!
۳ـ الاحکام، ج۸، ص۸۸.

می کردند وخداوند متعال بدان امر نموده است. خداوند با این آیهٔ شریفه آنان را منع فرمود: «**قل انّ الله لایأمر بالفحشاء، أتقولون علی الله مالا تعلمون، قل امر ربی بالقسط**؛ بگو خداوند به عمل زشت و فحشا امر نمی کند، آیا چیزی را به خداوند نسبت می دهید که نمی دانید؟ بگو پروردگارم به عدل و قسط امر نمود.»[1]

ابن تیمیه می گوید: «خداوند متعال ـ به شکل انکار ایشان ـ خبر می دهد که امر به فحشا نمی کند... پس روشن می شود که امر به فحشا برای وی جایز نیست و این صحیح نخواهد بود مگر آن گاه که عمل به خودی خود زشت و بد باشد... و این همان سخن کسانی است که برای افعال، به خودی خود، صفات حسن و سوء قائل هستند، کما این که اکثر دانشمندان چنین عقیده دارند... .»[2]

علامه ابن عاشور می گوید: «آیهٔ شریفه که می فرماید: «**قل ان الله لایأمر بالفحشاء**» نقض ادعای آنان است که می گفتند: خداوند آنان را به آن افعال امر نموده است. این کلام، رد قول آنان است و در پی آن است که بدانان تعلیم دهد و ازنادانی و غرور نجاتشان بخشد؛ چرا که خداوند متصف به کمال است و به همین جهت به آنچه نقص است وعقلا بدان راضی نیستند و آن را زشت می شمارند، امر نمی نماید. پس همین که عملی فحشا باشد، کافی است و دلالت می کند بر این که خداوند بدان امر نمی کند؛ چرا که خداوند دارای بالاترین کمال است.»[3] و می گوید: «پس فعل می تواند توصیف شود به این که قبل از آمدن احکام شرع، فحشا بوده است.»[4]

ابن قیم جوزی دربارهٔ این موضوع فصل هایی بی مانند و قاطع نوشته است. این مطالب در جزء دوم از کتابش «مفتاح دارالسعادة و منشور ولایة العلم

---

۱ـ اعراف (۷) آیهٔ ۲۸.

۲ـ مجموع الفتاوی، ج۱۵، ص۸.

۳ـ التحریر والتنویر، ج۸، ص۸۴.

۴ـ پیشین، ص۸۲.

والادارة» آمده است.

ازمیان ادله فراوانی که ذکر کرده و دلالت آن ها را بیان نموده، یکی هم آیهٔ شریفه است که می فرماید: «**ویحلّ لهم الطیبات ویحرم علیهم الخبائث**؛ هر طعام پاکیزه و مطبوع را حلال و هر پلید منفور را حرام می گرداند.»[1]

وی می گوید: «این آیهٔ شریفه صراحت دارد در این که حلال قبل از حلال شناخته شدنش پاك و طیب بوده است، خبیث نیز قبل ازحرام شدنش خبیث بوده است و به دو جهت پاکی این و خبیث بودن آن از حکم حلیت وحرمت آن ها استفاده نشده است:

جهت اول این که: این یکی از دلایلی است که پیامبر اکرم(ص) در مقابل اهل کتاب بدان استدلال واحتجاج نموده است؛ آیهٔ شریفه می فرماید: «**الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التوراة والانجیل یأمرهم بالمعروف وینهاهم عن المنکر ویحل لهم الطیبات ویحرّم علیهم الخبائث ویضع عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم**...؛ آنان که پیروی کنند از رسول و پیامبر امی که (نام و نشان و اوصافش را) در تورات و انجیل نگاشته می یابند (که آن رسول) آن ها را امر به نیکویی و نهی از زشتی خواهد کرد، بر آنان هر طعام پاکیزه و مطبوعی را حلال و هر پلید منفور را حرام می گرداند و احکام پر رنج و مشقتی راکه (از جهل و هوا پرستی) چون زنجیر به گردن خود نهاده اند، همه را بر می دارد...» اگر پاکی این و خبث آن تنها از تحریم و حلال شمردن آنان استفاده شده بود، نمی توانست دلیل محسوب شود؛ زیرا این به منزلهٔ آن است که گفته شود: برای آنان آنچه را که حلال می کند، حلال می نماید و برایشان آنچه را حرام می گرداند، حرام می کند. این کلامی باطل و بی فایده خواهد بود. این همان وجه دوم است. پس ثابت می شود که شارع مقدس اسلام، آنچه را که فی نفسه، قبل از حلال شدن، پاك و

---

۱ـ اعراف (۷) آیهٔ ۱۵۷.

طیب بوده حلال نموده است و بدین وسیله با حلال کردن آن، بار دیگر لباس پاکی بر آن پوشانده. بنابراین، منشأ پاکی و خوبیِ آن، هر دو وجه با هم هستند. سزاوار است که در این باب به حد کفایت تأمل کنی تا تو را از اسرار شریعت آگاه کند و بر محاسن، کمالات، عظمت و زیبایی آن مشرف سازد و بدانی که از حکمت احکم الحاکمین محال است بر خلاف حکمت حکمی وارد شود. خداوند متعال از این امر منزه است، همان گونه که از سایر آنچه با وی متناسب نیست منزه است. از موارد دیگری که بر این امر دلالت دارند این آیه شریفه است که می فرماید: «**قل انما حرم ربی الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغی بغیر الحق وان تشرکوا بالله مالم ینزل به سلطانا، وان تقولوا علی الله مالا تعلمون**؛ بگو ای پیغمبر، که خدای من هرگونه اعمال زشت را چه در آشکار و چه در نهان منع فرموده و گناهکاری و ظلم به ناحق و شرك به خدا را که بر آن هیچ دلیلی ندارید و این که چیزی را که نمی دانید ازجهالت به خدا نسبت دهید، همه را حرام کرده است»[۱] و این دلیل بر آن است که این اعمال فی نفسه زشت است و عقل اعمال زشت را، به خودی خود نمی پسندد و نیک نمی شمارد، پس حکم تحریم به خاطرِ زشتی آن بدان تعلق گرفته است... »[۲]

حقیقت آن است که افرادی از اشاعره که در انکار حسن و قبح ذاتی و تحسین وتقبیح عقلی بسیار پیش رفتند، از آن جهت به این موضع کشیده شدند که در مقابل خصم، یعنی معتزله، گرفتار یک برخورد جدلی طولانی شدند. می دانیم که امام ابوالحسن اشعری ـ که خود اولین قائل این کلام است ـ از پرورش یافتگان معتزله بود و سپس از حلقهٔ آنان خارج شده بود. از این جا روشن می شود که اشعری گری از درگیری و برخورد زاده شد و در برخورد و جدال رشد کرد. در

---

۱ـ اعراف (۷) آیهٔ ۳۳.

۲ـ مفتاح دارالسعاده، ج ۲، ص ۶ـ ۷.

روزگاران و بلکه قرون پس از آن چیزی جز ادّعای بزرگی و مبالغه بدین جدال افزوده نشد وعکس العمل نشان دادن علیه معتزله به صورت علامتی آشکار، نشانه ای بارز و طغیانگر در فکر اشعریان گردید و مخالفت با معتزله واجب عینی بر هر یک از اشعریان محسوب شد!

به همین جهت بود که هرگاه یکی از اشاعره در انجام این تکلیف کوتاهی می کرد، مورد ایراد و انتقاد قرار می گرفت و او را به عدم آشنایی و رسوخ در علم کلام توصیف می نمودند. به عنوان یکی از این موارد می توان موافقت بعضی از اشاعره را با نظر معتزله ذکر کرد که می گویند: «شکر منعم[1] به حکم عقل واجب است.» ابن السبکی می گوید: «بعضی از اصحاب ما نیز چنین گفته اند؛ مانند صیرفی، ابن عبّاس، ابن سریج، قفال کبیر، ابن ابی هریره، قاضی ابو حامد و دیگران. قاضی در «التقریب» و استاد ابواسحاق در اصول خود و شیخ ابو محمد جوینی در «شرح الرساله» در مورد کسانی که با معتزله موافقت کرده اند، چنین گفته اند که ایشان آشنایی عمیقی با علم کلام نداشته اند و چه بساکتب معتزله را مطالعه کرده و این عبارت را خوانده اند که: «شکر منعم به حکم عقل واجب است» و آن را پسندیده اند و بدان تمایل پیدا کرده اند، ولی نسبت به این امر غافل بوده اند که این کلام از اصول قدریه منشعب شده است.»[2]

یکی دیگر از موارد عجیب که می تواند از خصومت ها و مجادلات ناشی شده باشد، این است که امام غزالی ـ که خود پیکرهٔ بزرگ اندیشهٔ اسلامی است ـ به هراس می افتد و از این که به او نیز همان گونه که به اینان تأثیر پذیری از معتزله را نسبت داده اند، چنین نسبتی بدهند، پرهیز می کند. وی تلاش کرده است که به ادراك عقل در مورد مصالح صراحتاً اظهار نظر کند، ولی برای این کار عبارتی

---

۱ـ یعنی خداوند متعال.

۲ـ حاجب از ابن حاجب به صورت مرفوع روایت کرده، ۱/ق ۸۲/ب، به نقل از حاشیه دکتر محمد حسن هیتو (المنخول، ص۱۵).

احتیاط آمیز را انتخاب کرده است و در مورد آنچه مربوط به حفظ جان است و امری ضروری است، می گوید: «عقل بدان حکم می کند و ما را بدان سو راهنمایی می کند، حتی اگر شریعت هم حکمی در مورد آن ندهد.» و این همان است که در نظر کسانی که قائل به قدرت عقل بر تشخیص حسن و قبح هستند، نمی توان قوانین شرع را از آن تفکیک نمود[1]. و ما اگر چه می گوییم: خداوند سبحان می تواند با بندگان خود هرگونه بخواهد رفتار کند و بر او رعایت مصالح بندگان واجب نیست، ولی با این حال، این را که عقل می تواند به سوی مصالح و مفاسد اشاره کند انکار نمی نماییم...» تا آن جا که می گوید ـ و همین شاهد کلام ما است ـ «و ما تنها بدین مقدار اشاره کردیم تا این که اعتقاد اعتزال به ما نسبت داده

---

۱ـ به معتزله و کلام آنان اشاره می کند که می گویند: بر خداوند رعایت صلاح بندگان واجب است وخلاف آن براو جایزنیست. بنگرید که غزالی چگونه این تعبیر را از خود دورمی کند وحال آن که خود، این معنا را آورده است و بلکه با عبارتی قوی تر نیز این سخن را بیان داشته، آن جا که از حفظ ضروریات پنج گانه سخن می گوید: «محال است که آیینی شامل این ضروریات نباشد.» (المستصفی، ج۱، ص۲۸۸).

بلکه در همان سیاق، دربارهٔ این که شراب خواری برای حفظ عقل حرام دانسته شده ـ بدون این که این سخن را به طرفداران حسن و قبح عقلی نسبت دهد ـ می گوید: «این نیز امری است که عقل عقلا نمی تواند جدا از آن باشد و نیز هیچ شریعتی که بساط خود را برای رعایت مصالح دینی و دنیوی مردم گسترده، نمی تواند از چنین حکمی خالی باشد...» (شفاء الغلیل، ص ۱۶۴). و یکی از اصولیان متأخر ـ که همان امیر بادشاه باشد ـ به این امر توجه داده است که اختلاف با معتزله در مسأله وجوب، ممکن است اختلافی لفظی باشد و نه غیر آن. وی می گوید: «بله اگر وجوب را این گونه تفسیر کنند که امری است که از آن گریزی نیست و هیچ گاه تخلف نمی پذیرد، دیگر نزاعی نخواهد ماند...» (تیسیر التحریر، ج۳، ص۳۰۳).

طوفی نیز با توفیق بین این نظریات خواسته است راه فراری برای نزاع در رعایت مصلحت از جانب خداوند بگشاید و این اختلاف را که آیا این امر وجوب است یا تفضل، مورد بحث قرار داده و گفته: «حق آن است که رعایت مصالح از سوی خداوند ـ عزّوجل ـ واجب قرار داده شده است؛ چرا که خود تفضل بدان را ملتزم شده است، نه این که بر او واجب باشد.» (نگاه کنید به: المصلحة فی التشریع الاسلامی، نجم الدین الطوفی، ص۲۱۴).

نشود و طبع آن کس که به دنبال ارشاد و هدایت است، از این کلام زده نشود و این از ترس آن است که وابستگی به عقیده‌ای متروك، که همهٔ اهل سنت آن را زشت و ناروا می‌شمارند، به ما نسبت داده شود. بنابه این تأویل[1]، باید معتقد شد که عقل به واسطهٔ قصاص، انسان را از ارتکاب قتل منع می‌کند.»[2] و به عبارت دیگری برای حفظ جان‌ها و منع از تجاوز بدان، قصاص را نیک می‌شمارد، حتی اگر شرع نیز در این باب حکمی نداده باشد.

اگر ابن السبکی برای ما ـ در کلام سابقش ـ از بعضی اشاعره که در بخشی از مسألهٔ مورد بحث با معتزله موافق هستند، حکایت کرده و اشاعرهٔ لاحق از سوی آنان عذرخواهی کرده و به عبارت دیگر برای آنان عذر تراشیده‌اند، امروزه ما نیز نیازمند آن هستیم که عذری بیابیم برای کسانی که بدیهیات را منکر شده‌اند و از اوهام و خیالات برای مخالفت با معتزله و خصومت با آنان دفاع نموده‌اند. ممکن است اینان عذرهای دیگری نیز داشته باشند. مثلاً ممکن است یکی از عذرها این باشد که بیشتر مؤلفات اشعریان، اختلاف در مسأله را محصور می‌کنند بین معتزله که چنین وچنان می‌گویند و اشاعره. درنتیجه، آن کس که به بررسی مسأله پرداخته، از معتزله به خاطر غلوّ ایشان و بدنامی که بدان گرفتارند، روی گردان می‌شود؛ سپس در مقابل خود راهی نمی‌یابد مگر آن که گفته‌های اصحاب را بپذیردو از آن دفاع نماید.

شیخ محمد بخیت المطیعی، مفتی وقت مصر ـ که حنفی است ـ نیز به همین اشکال که موجب اشتباه در مسأله می‌شود، اشاره می‌کند و می‌گوید: «... بلکه در بیشتر کتب اصولی شافعیه، آنچه مربوط به مذهب حنفیه است، به تفصیل یافت نمی‌شود و تنها به این که عقلی بودن حسن و قبح را به معتزله نسبت دهند، اکتفا

---

۱ـ ببینید چه قدر احتیاط می‌کند.

۲ـ شفاء الغلیل، ص۱۶۲ ـ ۱۶۳.

می کنند. و این در حالی است که بسیاری از شافعیه که به نقل مذهب حنفیه نیز پرداخته اند، خود مذهب وسط را که مذهب اکثر حنفیه است، اختیار نموده اند؛ چرا که این همان است که کتاب وسنت بر آن گواهی می دهد... .»[۱]

و شاید قوی ترین عذر (یا دلیل) آنان این باشد که ملاحظه کرده اند قائل شدن به حسن و قبح عقلی، یا ادراك مصالح و مفاسد توسط عقل، راه را برای هر ملحد و منکر نبوتی باز می کند که بتواند ادعا کند نیاز و ضرورتی در مورد نبوت و شریعت احساس نمی شود؛ چرا که عقل، ما را از آن بی نیاز می سازد. و البته کسانی هم یافت شده اند که چنین سخنانی گفته اند؛ مانند براهمه و بعضی از فلاسفه و دیگران. بعضی از آنان گمان کرده اند که نیازی به شریعت وجود ندارد و قانون گذار و شارعی هم جز عقل نیست، ولی بعضی دیگر معتقدند که عوام مردم که از عقل بهرهٔ زیادی ندارند، نیاز به شریعت دارند، ولی خواص عاقل از آن بی نیازند... »[۲]

به همین جهت پذیرفتن تحسین و تقبیح عقل باب فتنه ای را باز می کند که پایان یافتنی نیست، و به عبارت دیگر، پایان آن انکار دین و کنار گذاشتن شریعت است.

علی رغم این که این ترس تا حدودی واقعیت دارد، ولی با این حال سزاوار نیست که ما را به انکار حقایق بکشاند. باطل را با باطلی دیگر نباید دفع کرد و دفاع از حق نمی تواند با انکار حق محقق گردد. این روش جز به تضعیف حق و تقویت باطل نمی انجامد.

این کلام نیز که قائل شدن به تحسین و تقبیح عقلی، به این عقیده می انجامد که امکان بی نیازی از دین و شریعت وجود دارد، به جهاتی باطل است،

---

۱ـ سلم الوصول لشرح نهایة السؤل (که در حاشیهٔ هدایة السؤل فی شرح منهاج الاصول اسنوی چاپ شده است) ج ۱، ص ۸۵ـ ۸۶.

۲ـ نگاه کنید به: مفتاح دارالسعاده، ج ۲، ص ۵۵ ـ ۵۷.

از جمله:

۱ ـ عقل، خود، صاحبش را به سوی تصدیق و ایمان به انبیا و تعالیم آنان هدایت می کند و حکم می نماید که این امر حقی است که شک و تردیدی در آن نیست. در واقع این همان قاعدهٔ مستحکمی است که حکم به وجوب پیروی از پیامبران و احکام و تعالیم آنان می نماید. به عبارت دیگر، این اقتناع و یقین به صداقت پیامبر است و به این که از سوی پروردگار جهانیان فرستاده شده است که چنین حکمی را موجب می شود. بنابراین دیگر در مقابل شخص عاقل راهی نمی ماند جز این که در مقابل ادله و براهین قاطع، بر صداقت پیامبر، تسلیم و منقاد شود.

۲ ـ عقل به خودی خود به این نکته می رسد که شریعت به بهترین نحو حفظ مصالح را در بر دارد و حتی آن گاه که دقیقاً و تفصیلاً این امر را درك نكند، اجمالاً بدین نکته دست می یابد. بدین جهت است که ملاحظه می کنیم هر کس به بررسی و تحقیق دراحکام شریعت می پردازد، هر قدر تعمق و تفقه بیشتری می کند، درك او اجمالاً و تفصیلاً نسبت به محاسن شریعت بیشتر می شود و بهتر از پیش در می یابد که شریعت به کامل ترین وجه درپی حفظ مصالح است.

۳ ـ اگر گفته می شود که عقل مصالح و مفاسد را ادراك می كند، مقصود آن نیست که ادراکش تام و مطلق است، بلکه گاه ادراك می کند و گاه عاجز می ماند. گاه صحیح تشخیص می دهد و گاه خطا می کند... . این نکته راابن قیم بیان کرده است. وی می گوید: «... بلکه نهایت کار عقل آن است که اجمالاً حسن آنچه را که شرع به تفصیل آورده درك كند و یا قبح چیزی را به نحو اجمال درك نماید، ولی شرع به تفصیل آن را می آورد. به همین نحو است که عقل حسن عدل را ادراك می کند، اما این که فعل معینی عدل باشد یا ظلم، از آن چیزهایی است که عقل از ادراك آن، در هر فعل یا عقیده ای عاجز است. به همین نحو از ادراك حسن هر عمل یا قبح آن ناتوان خواهد بود.

شرایع تمامی این موارد را باتفصیل می آورند و آن را تبیین می کنند. آنچه را نیز که عقل به وضوح درک می کند، شرایع با احکام خود آن را تأیید می کنند و آنچه زمانی حَسَن و زمانی دیگر قبیح باشد و عقل نتواند به تشخیص زمان حُسن آن از زمان قبح آن راه یابد، شرایع نسبت به وقت حُسن آن امر و نسبت به وقت قبح آن نهی بدان متوجه می سازند. به همین نحو، گاهی ممکن است عملی هم شامل مصلحت و هم مفسده باشد، ولی عقل نداند که آیا مفسدهٔ آن ترجیح دارد یا مصلحت آن؟ به همین جهت، عقل در این امرمتوقف می ماند. در این جا احکام شرایع آن را روشن می کنند. آنچه را مصلحت در آن ارجحیت دارد، بدان امرمی کنند و از آنچه که مفسده در آن ارجح است، نهی می نمایند.

همان طور عملی ممکن است نسبت به شخصی مصلحت و نسبت به دیگری مفسده باشد و عقل این را ادراك نکند. در این صورت، احکام شرایع به بیان آن می پردازند. بدین گونه که بدان کس که در مورد او مصلحت است، امر به انجام آن عمل می کنند و آن کس را که نسبت به اومفسده است، از آن عمل نهی می کنند.

گاه نیز ممکن است عملی در ظاهر مصلحت باشد و در ضمن آن، مفسده ای بزرگ که عقل بدان راه ندارد. دراین حال، احکام شرایع آنچه را از مصلحت و مفسدهٔ راجحه که در ضمن آن است بیان می دارند.

علاوه بر آن باید دانست که آنچه عقل از ادراك آن عاجز است، اعم ازحسن یا قبح، کم تر از آنچه که درك می کند، نیست. پس نیاز به پیامبران بدیهی است، بلکه از هر نیازی بالاتر است. بنابراین، جهان و جهانیان به هیچ چیز بیش از پیامبران نیازمند نیستند.»[1]

شاطبی مکرراً متعرض بیان این قصور عقل در ادراك مصالح و مفاسد شده

---

۱ـ پیشین، ص ۱۱۷.

است و در بسیاری از موارد به افراد منحرف و گمراه استشهاد نموده است، کسانی که در خطاکاری گرفتار شده و دچار سوء تقدیر و سوء تدبیر گردیده اند؛ ولی «با اعتراف به این که آنان با عقل خود اموری را درک کردند که شریعت نیز با این درک آنان موافقت داشته، احکامی برای تثبیت وتصحیح آن صادر نموده است... ولی این امور نسبت به آنچه در آن به واقع نرسیدند، کم هستند. به جهت کلیهٔ این مسائل است که رفع عذرها و اتمام حجت ها و هشدارها لازم شده و خداوند پیامبران را ارسال نموده است... .»[۱]

این قصور جای دیگری نیز مورد تأکید قرار می گیرد، و آن موردی است که گاه کسی معتقد می شود نسبت به موضوعی از جهت علمی و تحقیقی احاطه پیداکرده و به خوبی آن را ادراك نموده و بدان تسلط یافته است؛ اما زمانی نمی گذرد که در می یابد آن را به خوبی درك نکرده بوده و بخشی دیگر از آن مسأله، که تا آن زمان به گمان او نیز راه نمی یافت، برایش روشن و مکشوف می گردد[۲].

بعضی امورنیز هستند که در وجود انسان مطبوع و غریزی شناخته می شوند و انسان بدان میل و اشتها پیدا می کند، آن چنان که نمی تواند حقیقت ونهایت آن را ببیند، «و چه بسیار مواردی که انسان آن ها را فایده و لذت می شمارد، ولی احکام شرع در جهت مخالف آن حکم می کند؛ مثل زنا وشرابخواری و دیگر امور فاسقانه که میل زودگذر بدان تعلق می گیرد.»[۳]

نتیجه آن که: «مصالحی که احوال بندگان خدا بدان استوار است، جز از سوی خالق و وضع کنندهٔ آن مصالح به خوبی شناخته نمی شوند، و بندهٔ خدا نمی تواند جز از بعضی جهات، شناخت و معرفتی بدان ها داشته باشد... .»[۴]

---

۱ـ الاعتصام، ج۲، ص۳۲۱.

۲ـ پیشین، ص۳۲۲.

۳ـ الموافقات، ج۱، ص۵۰.

۴ـ پیشین، ص۳۴۹.

به همین دلیل است که شاطبی عزالدین بن عبدالسّلام را مورد عتاب و خطاب قرار می دهد[۱]، آن جا که به نحو مطلق می گوید: مصالح و مفاسد دنیوی، بدیهیات، تجربیات، عادات و ظن های معتبر شناخته می شوند و هر کس که بخواهد مناسبت ها را مصالح و مفاسد بشناسد و راجح و مرجوح آن ها را تشخیص دهد، کافی است که آن موارد را به عقل خود عرضه کند، با این فرض که از سوی شرع حکمی برای آن وارد نشده است، سپس احکام را بر قضاوت عقل خود مبتنی نماید. در این صورت هیچ حکمی خارج از این قاعده نخواهد بود جز در مورد احکام عبادات که عقل بر مصالح ومفاسد مورد نظر شارع، در آن ها، وقوف و آگاهی ندارد.

شاطبی می گوید: «... مسأله از تمامی وجوه، آن چنان که می گوید نیست، بلکه از بعضی جهات و در بعضی موارد چنین است، ولی در بعضی موارد دیگر چنین نیست... و اگر به طور مطلق چنین بود، دیگر در شریعت جز تأمین مصالح اخروی به امر دیگری نیاز نبود و حال آن که چنین نیست. شرع آمده است تا هم امور دنیوی و هم امور اُخروی را با هم برپای دارد... و دخالت های فراوانی نیز در این امور داشته است و در موارد بسیاری امور فساد آمیزی را که در بین جوامع بشری جریان داشته است، ریشه کن ساخته. پس عادتاً توانایی عقل در دنیا به درك مصالح و مفاسد، به نحو تفصیلی و دقیق، محال خواهد بود.

اما اگر مقصود این دانشمند این باشد که شناخت به این احکام، به وسیلهٔ تجربه و غیره، پس از وضع احکام و اصول شرعی، برای انسان حاصل می شود، در این مورد نزاعی مطرح نخواهد بود.»[۲]

---

۱ـ بدون این که از وی نامی ببرد، تنها می گوید: «بعضی از افراد می گویند...» سپس گفتهٔ او را با همان ترتیبی که در قواعد الاحکام، ج۱، ص۱۰، آمده است، می آورد.

۲ـ الموافقات، ج۲، ص۴۸.

۴ـ و بالأخره این که مردم هر قدر در شناخت و درك مصالح و مفاسد خود پیش روند و به هر کجا که برسند، مشاهده کرده ایم هنوز به این انگیزه های قوی مذهبی نیازمند هستند تا توانایی آنان را برای التزام عملی به حفظ مصالح و اجتناب از مفاسد تقویت نماید.

پس دین ـ به اعتبار منشأ خود ـ در شناخت حسن و قبح به انسان یقین و اطمینانی می دهد که عقل کم تر می تواند چنین یقین و اطمینانی را به انسان ببخشد.

و دین ـ به واسطهٔ این که معنای تعبد و خضوع برای خداوند را در کنار جلب مصلحت و دفع مفسده مطرح می نماید ـ به این گونه امور چنان قداست وجدیتی می دهد که جز از این راه میسر نخواهد بود.

از سوی دیگر، دین ـ به وسیلهٔ بعداخروی که در پاداش و عقاب متبلور شده است و به وسیلهٔ روش تشویق و تحذیر ـ انگیزه های دیگری ایجاد می کند و مردم را به انجام عمل صالح و سازنده و اجتناب از مفاسد و مضرات وامی دارد و این نیز چه در باب عقیده و چه در باب شریعت واحکام، جز توسط دین محقق نخواهد شد.

به خاطر تمامی آنچه گذشت روشن می شود مصلحت دین، اولین مصالح است و از همهٔ مصالح برای رعایت و حفظ اولی است. در واقع، دین منبع هر گونه مصلحت دنیوی و اخروی است.

گاه گفته می شود ـ پس از تمامی آنچه گذشت ـ اگر حسن و قبح عقلی این همه گرفتار نقص و قصور است و تنها حسن و قبح شرعی است که صحیح است و باطل بدان راه ندارد، پس چه نیازی به حسن و قبح عقلی است و چرا باید به چنین دفاع کامل و عریض و طویلی از آن بپردازیم؟

قسمت آینده برای پاسخ به این سؤال فراهم شده است:

## عرصه های شناخت عقل از مصالح

پیش از ذکر این عرصه ها سزاوار است که خاطر نشان سازیم مقصود ما از عقل، تمامی قوای ادراکی موجود برای انسان است، اعم از آنچه که فطرت یا شناخت یا فکر و یا... نامیده شود، همراه با شناختی که این توانایی ها برای او ایجاد می نماید، در هر قلمرو و از هر رشته ای.

در آنچه در پی می آید به بارزترین عرصه های عقل در ادراك وتشخیص مصالح و مفاسد می پردازیم.

### ۱ ـ تفسیر نصوص برمبنای مصلحت

بعضی از مردم از این عبارت گریزانند و در نهان، از آن بیم دارند به همین جهت من به پیش می شتابم و می گویم: من عملی بیش از تأیید و تقریر مسأله ای که در عملکرد تمامی فقها، به جز ظاهری ها، واقع شده و امری ثابت شده است، انجام نمی دهم. منظور این است که تفسیر فقها در مورد نصوص واستنباطشان از آن ها مشتمل و همراه است با اهداف، حکمت ها و مصالحی که شرع درپی تحقق و رعایت آن ها است و البته این امر، به نوبهٔ خود، موجب تأثیراتی در فهم نص و توجیه آن و استنباط از آن می گردد. گاه نص از ظاهرش منصرف می شود، گاهی مقید می گردد یا تخصیص می خورد و گاهی تعمیم داده می شود، در حالی که ظاهر آن خاص است.

نقش عقل در این جا، در تعیین مصلحتی است که نص به دنبال ایجاد آن است ـ البته در صورتی که بدان تصریح نکرده باشد ـ سپس نص را بدان گونه که مصلحت را محقق نماید تفسیر می کند، بدون این که از مصالح مختلف و مفاسد که درارتباط باموضوع آن نص هستند، غفلت نماید. آشکار است که یکی از روش های تعلیل، روش مناسبت است و این روش تاحد زیادی روشی عقلی

است و چه بسا اکثر تعلیل هایی که در فقه انجام می گیرد، به این روش مبتنی است، آن چنان که بر مبنای آن، اجتهادات و قیاسات و استنباطات بی شماری مبتنی می گردد و تمامی آن ها عبارت است از همان تفسیر نصوص برمبنای مصلحت.

در این باره دکتر حسین حامد حسان، در حالی که به افق های نظریه مصلحت در فقه اسلامی اشاره می کند، می گوید: «و گاه شارع حکم واقعه ای را صراحتاً بیان می کند، بدون این که نص کلام او دلالتی بر مصلحتی که به واسطه نص در پی تحقق آن است، داشته باشد و فقیه در می یابد که درك آن کلام و تعیین مضمون آن و محدوده اجرای آن متوقف بر شناخت آن مصلحت است. در این موقع است که فقیه برای شناخت آن مصلحت یا حکمت یاعلت یاویژگی متناسب اجتهاد می کند و دراین اجتهاد از آنچه درمورد روش معمول شرع و اعمال نظر شارع در احکام شناخته است، استفاده می کند و از روح شریعت وعلت های منصوص و قواعد موجود در شریعت ومصالحی که از آن استنباط می شود یاری می گیرد. پس آن گاه که به آن حکمت دست یافت و آن مصلحت را شناخت، نص را در پرتو آن تفسیر می کند و محدودهٔ اجرای آن را براساس آن مصلحت معین می نماید... .»[1]

این روش، مشروعیت خود را از این قاعدهٔ ثابت شده ـ به نحو اجماع ـ که شریعت برای حفظ مصالح مردم وضع شده واصل در احکام آن، تعلیل آن ها به مصالح مردم است، به دست می آورد.

مثال برای این مورد، بیش از حد شمارش است. آن چنان که اگر هر قسمت از کتب فقهی را بنگریم، شاهد تفسیر و توجیه مبتنی بر مصلحت درمورد نصوص قرآن و احادیث خواهیم بود.

یکی از آن موارد، حدیث مربوط به نرخ گذاری است. این حدیث را انس

---

۱ـ نظرية المصلحة فى الفقه الاسلامى، صفحة م.

چنین نقل کرده است: «در زمان پیامبر(ص) قیمت اجناس بالا رفت، مردم به پیامبر(ص) عرض کردند: شما برای ما نرخ گذاری کنید. فرمود: خداوند خود قابض، رازق و باسط ونرخ گذار است و من امیدوارم در حالی خداوند را ملاقات کنم که هیچ کس ازمن ادّعایی درمورد ظلمی که نسبت به مال یا جان او کرده باشم، نداشته باشد.»[1]

مقتضای این حدیث، آن است که قیمت گذاری ظلم شمرده شده، حاکم حق نداشته باشد برای مردم تعیین قیمت نماید. این امر به دست خداوند است وکسی حق مداخله در آن ندارد و در این قضیه فرقی بین یک نوع از نرخ گذاری با نوع دیگر آن وجود ندارد. با وجود این ملاحظه می کنیم که رأی عده ای از فقها ـ به ویژه مالکی ها و حنبلی ها ـ آن است که در بعضی از حالات، قیمت گذاری جایز و حتی گاه واجب است، و این چیزی جز تفسیر حدیث بر مبنای مصلحت، از طریق توجه عقلی نیست. فقها مشاهده کرده اند که این حدیث قیمت گذاری را ظلم محسوب می کند، آن گاه دیده اند که در بعضی از حالات، عدم نرخ گذاری است که ظلم است و در آن حالات قیمت گذاری عدالت و مصلحت عمومی جامعه محسوب می شود. به همین جهت، این حدیث را بدین نحو تفسیر کرده اند که تنها درمورد حالات و شرایط خاصی از قیمت گذاری بیان شده است وмواردی که قیمت گذاری در آن مناسب و به صلاح است، در مقتضای حدیث داخل نیست، بلکه چنین مواردی داخل در مقتضای ادلهٔ دیگری است که از ظلم و ستم در استعمال حق منع می کند و به اقامهٔ قسط و توازن بین مصلحت ها امر می نماید.

امام ابوبکربن عربی می گوید: «حق آن است که نرخ گذاری و کنترل امور بر میزانی خاص مشتمل بر ظلمی بر کسی نیست... و آنچه که پیامبر(ص) فرمود حق است و حکم صحیح همان است که او انجام داد، ولی این در مورد جامعه ای

---

۱ـ ابوداود و ترمذی آن را روایت کرده و صحیح شمرده اند.

است که در دین خدا ثابت قدم هستند و تسلیم حکم پروردگارند؛ اما آنان که می خواهند مردم را بخورند و بر آنان سخت بگیرند، باب حکمت خداوند در آن بازتر و حکم او رواتر است.»[1]

ابن قیم می گوید: «اما نرخ گذاری، بعضی ازانواع آن ظلم است و حرام و بعضی دیگر عدل است و جایز. آن گاه که قیمت گذاری مشتمل بر ظلم بر مردم و اکراه و اجبار آنان به ناحق به فروش اجناسشان به قیمتی باشد که بدان راضی نیستند یا متضمن منع آنان از آنچه که خداوند برای آنان جایز و مباح قرار داده است، باشد، حرام خواهد بود؛ اما اگر متضمن اجرای عدالت در بین مردم باشد، مانند اجبار و اکراه آنان به آنچه که بر آنان واجب است، مانند معاوضه به قیمت مثل آن و منع آنان از آنچه که بر آنان حرام است، مانند اخذ زاید بر قیمت مثل، دراین صورت چنین قیمت گذاری، جایز بلکه واجب خواهد بود... ؛ مانند این که با وجود نیاز مردم، صاحبان کالا حاضر نشوند کالای خود را جز به قیمتی بالاتر از قیمت معمول بفروشند. در چنین مواردی بر آنان واجب است که کالا را به قیمت مثل همان کالا بفروشند و قیمت گذاری در این جا عبارت است از الزام آنان به امری عادلانه که خداوند آنان را بدان الزام نموده است.»[2]

احادیث صحیح دیگری نیز که مشتمل بر نهی از بیع غرری می باشند، از همین قبیل هستند؛ مانند روایتی که درآن آمده است: «**نهی رسول الله(ص) عن بیع الغرر وعن بیع الحصاة**؛ پیامبر(ص) از بیع غرری و بیع حصاة نهی فرمود.»[3]

شاطبی می گوید: «پیامبر اکرم(ص) از بیع غرری نهی فرمود و مصادیقی از آن را ذکر فرمود؛ مانند فروش میوه قبل از آن که آشکار گردد و یا فروش جنین حیوان

---

۱ـ عارضة الاحوذی، ج۶، ص۵۴.

۲ـ الطریقة الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، ص ۲۴۰.

۳ـ بخاری و مسلم و اصحاب سنن (دراز) این حدیث را نقل کرده اند و بیع حصاة عبارت است از بیع یکی از چند شیء که سنگریزه ای که پرتاب می کنند بدان اصابت نماید.

باردار و بیع حصاة وغیره. واگر به مقتضای ظاهر کلام اخذ کنیم، بسیاری از آنچه که خریدو فروش آن جایز است، بر ما حرام خواهد شد؛ مانند فروش گردو و بادام و بلوط در پوست آن و فروش چوب و آنچه که درزمین پنهان هستند و تمامی محصولات جالیزی ...[1]. در حالی که در امثال این موارد، قائل شدن به حرمت اصلاً صحیح نیست، چرا که عذری که از آن نهی شده، حمل می شود بر آنچه که نزدعقلا جهلی است که متردد است بین سلامت و عیب، پس این از مواردی است که باید بنا به مصلحت، آن را معنا کرد نه به مجرد ظاهر لفظ.»[2]

از نصوصی که بیشتر نیازمند به توجه از باب مصلحت وتفسیر برمبنای مصلحت هستند، نصوص عام و مطلق هستند؛ مانند امر به عدل واحسان و کمک به ذی القربی و نهی از اضرار و بغی ... که در این موارد علی رغم این که نص روشن و واضحی برای آن ها آمده است، ولی نمی توان مصادیق آن را محصور نمود و حالاتی که مورد نص قرار گرفته، تمامی مصادیق را در برنمی گیرد. بنابراین، میدان وسیعی برای توجه و اجتهاد بر مبنای این نصوص عام باقی می ماند. در این باره شاطبی می گوید: «هر دلیل شرعی که در کتاب الله به نحو مطلق و بدون قید ثابت گرددو برای آن، قانون و ضابطهٔ خاصی قرار داده نشده است، درواقع به معنای معقولی باز می گردد که به رأی و نظر مکلف تفویض شده است و غالباً این قسم در امور عادی که معنای معقول دارند، یافت می گردند؛ مانند عدل، احسان، عفو، صبر و شکر ـ در مواردی که امر به آن ها شده ـ و ظلم، فحشا، منکر، بغی و نقض عهد، در مواردی که از آن نهی شده است.»[3]

در اجرای این گونه نصوص و تعیین آنچه در آن ها داخل می شود و آنچه داخل نمی شود و مقادیری که درامر خواسته شده و کیفیت آن، میدانی باز برای تکیه بر

---

۱ـ سبزیجات و میوه هایی که در درون زمین میوه می دهند.

۲ـ الموافقات، ج۳، ص۱۵۱ـ ۱۵۲.

۳ـ پیشین، ص۴۶.

عقل و مراعات مصلحت وجود دارد.

شاطبی در کلامی دیگر جنبهٔ دیگری از این نکته را توضیح می دهد و می گوید: «اوامر و نواهی از جهت لفظ در دلالت اقتضایی با هم مساوی هستند و فرقی بین وجوب و استحباب در الفاظ دال بر امر و یا بین حرمت و کراهت در نهی از ظاهر لفظ فهمیده نمی شود و حتی اگر بگوییم در بعضی موارد فهمیده می شود، ولی در اکثر موارد معلوم نمی گردد. در این گونه موارد، فرق بین نصوص تنها با پی گیری معانی وتوجه به مصلحت ها واین که در چه رتبه ای واقع می گردد، روشن می شود... .»[1]

می توانیم برای این مسأله به موضوع انتشار علم و توسعهٔ آن و تعلیم مردم مثال بزنیم. روایات متواتر فراوانی وارد شده که این موضوع در آن خواسته شده، مردم بدان برانگیخته شده وترغیب گردیده اند... از مجموع این روایات به نحو عموم استفاده می شود که بر اهل علم واجب است که علم خود را بین مردم منتشر کنند و به کسانی که بدان نیازمندند، تعلیم دهند؛ ولی توجهی هر چند گذرا به مصالح اقتضا می کند که تعلیم مردم گاهی واجب عینی باشد و گاهی واجب کفایی و به همان گونه که گاهی واجب است، گاهی نیز مستحب باشدو این بر حسب نوع علم، درجهٔ آن، متعلم و میزان نیاز او است... بلکه وارد شده که پیامبر(ص) از تعلیم فراوان به اصحاب، خودداری می کرد. در صحیح بخاری آمده است که عبدالله بن مسعود در هر روز پنج شنبه به مردم تذکراتی می داد. مردی به او گفت: ای عبدالرحمن! چقدر خوب بود که هر روز برای ما تذکراتی بیان می داشتی. وی گفت: من از این جهت خودداری می کنم که نمی خواهم شما را گرفتار ملالت کنم. من گاهی برای شما موعظه می کنم، کما این که پیامبر(ص) نیز گاهی برای ما موعظه می فرمود، مبادا کسل شویم.

---

۱ـ پیشین، ص۱۵۳.

علاوه بر این، گاهی در اموری از علم، مصلحت اقتضا می کند که در بعضی شرایط بین تمامی مردم گسترده نشود. بعضی از صحابه با اشاره پیامبراکرم(ص) از ذکر این حدیث که «هرکس بمیرد، در حالی که به خداوند شرك نورزیده باشد، خداوند آتش را بر او حرام می کند»، خودداری کردند تا مبادا مردم از انجام تکالیف خودکوتاهی کنند. آنان این حدیث را برای مردم نقل نکردند مگر آن زمان که در حال احتضار بودند و از ترس از بین رفتن حدیث، به ناچار، آن را برای مردم بیان کردند. این حدیث در صحیح مسلم از عبادة بن صامت و معاذبن جبل نقل شده است. از ابوهریره نقل شده که عمر بود که او را از نقل این حدیث باز داشت و پیامبر اکرم(ص) نیز عمل او را مورد تأیید قرار داد. نووی در این مورد می گوید: «این حدیث دلالت دارد بر جواز نگه داشتن و عدم انتشار بعضی از علومی که بدانان نیازی نیست، به خاطر مصلحتی یا ترس ازمفسده ای.»[1]

از امام مالک بن انس نقل شده که سخن گفتن در مسائلی را که فایدهٔ عملی نداشت، مکروه می دانست وکراهت آن را از پیشینیان حکایت می نمود[2].

شاطبی می گوید: «از این جا معلوم می شود که تمامی علوم، حتی اگر حق باشند، انتشارشان مطلوب نیست، اگر چه از علوم مربوط به شریعت و موجب آشنایی با احکام باشند. بلکه علوم دارای اقسامی هستند: بعضی انتشارشان مطلوب است، یا در بعضی احوال و اوقات یا نسبت به بعضی از اشخاص نشرشان مطلوبیت ندارد...»[3]

«وعلما بعضی ازمسائل را فرض کرده اندکه اگر چه از نظر فقهی صحیح

---

۱ـ شرح صحیح مسلم، ج۱، ص۲۴۰.

۲ـ الموافقات، ج۱، ص۵۰؛ ج۴، ص۱۹۱؛ نیز نگاه کنید به انتهای جزء اول از ترتیب المدارك قاضی عیاض.

۳ـ الموافقات، ج۴، ص۱۸۹.

باشد، ولی فتوا دادن به آن ها جایز نیست»[1] و این بدان جهت است که به خاطر سوء استفاده مردم درآن مسائل، مفاسد فراوانی ممکن است به وجود بیاید. وی ضابطه‌ای وضع نموده که به وسیلهٔ آن، عالم آنچه را که تعلیم و نشرش واجب است و آنچه را که واجب نیست یا خودداری از نشر آن واجب است، تشخیص می دهد. وی می گوید: «ملاك آن این است که باید مسأله را به شریعت عرضه داشت، اگر در میزان آن صحیح باشد، باید در عاقبت امر نسبت به شرایط زمان و اهل زمان دقت کرد، پس اگر بیان آن به مفسده‌ای نینجامید، آن را در ذهنت به عقل عرضه کن. اگر عقل آن را پذیرفت، می توانی در آن باب سخن بگویی، یا به نحو عمومی و در صورتی که متناسب برای عموم نباشد، به نحو خصوصی. واگر مسألهٔ مورد نظر بدین شکل نباشد، حکمی که بنابه مصلحت عقلی و شرعی در مورد آن جاری می شود، همان سکوت و عدم بیان آن خواهد بود.»[2]

و بدین گونه است که می بینیم فهم نصوص، به نحو صحیح، تا چه حد به عقل و تفکرو توجه مبتنی بر مصلحت نیازمند است.

### ۲ـ تعیین مصلحت های متغیر و متعارض

این عرصه با آنچه در مورد سابق بدان پرداختیم متصل است و یا درامتداد آن قرار دارد و شامل دو نکته است:

الف: تعیین عقلی مصالح و مفاسد متغیر.

ب: تعیین عقلی مصالح و مفاسد متعارض.

در موردنکتهٔ اول، مقصوداز آن همان چیزی است که معلوم و مسلم است که

---

۱ـ پیشین، ص۱۹۱.

۲ـ پیشین.

بسیاری از مصالح با تغییر زمان و شرایط تغییر می کند و این تغییرات می تواند تأثیراتی براحکام شرعیه ای که منوط به آن مصالح هستند، داشته باشد. در چنین مواردی، مجتهد ناچار است که از بیداری، بصیرت و توجه عمیق برخوردار باشد تا تشخیص دهد مصالح ومفاسدی که اوضاع و آثارشان تغییری حقیقی پیدا کرده کدامند و آیا این تغییر بر احکام آن ها تأثیر می گذارد وتعدیل آن ها رااقتضا می کند؟ و در صورتی که چنین باشد، این تعدیل باید تا چه حدی برسد؟

شکی نیست که این گذرگاهی دشوار است، ولی برای دانشمندان راهی دیگر وجود ندارد. والاّ اهداف شریعت و حتی آداب آن از بین خواهد رفت. و من گمان می کنم که تمامی این موارد واقع شده و می توان نمونه های فراوانی از آن را در تاریخ مشاهده نمود.

حقیقت این است که فرار از وارد شدن به این گذرگاه سخت و صعود برقلهٔ آن و سپس بستن این باب از ابواب اجتهاد، موجب توقف فقه اسلامی گردیده و به سیر طبیعی آن زیان رسانده و در بسیاری از حالات، آن را از مراقبت و حفاظت جوامع اسلامی و در بر گرفتن و حل مسائل و تحولات و حفظ مصالح و رفع حوایج آنان عاجز ساخته، به همراه اسباب و علل دیگری سبب شده است که بسیاری از موضوعات مربوط به زندگی عمومی و خصوصی از احکام شرع جدا شود.

همین امراست که در گذشته این توهم را برای «طوفی» پدید آورد و اخیراً دامنهٔ آن گسترده شده، تا آن جا که گروهی گرفتارتوهم شده، گمان کرده اند که نصوص گاهی با مصلحت متعارض می شوند و در چنین حالتی سزاوار این است که مصلحت بر نصوص مقدم داشته شود، با این ادعا که مقصود و هدف نصوص، اصولاً حفظ مصلحت است.

اتکای شدید طوفی بر مصلحت بدان حد رسیده که شبیه به نابینایی گشته و چنین گمان برده است که «روایات و نصوص، مختلف ومتعارض هستند

ومی توانند سبب اختلاف در احکام گردند که شرعاً امری مذموم است؛ ولی رعایت مصلحت امری است که فی نفسه حقیقی است و در آن اختلافی مطرح نیست. پس مصلحت سبب اتفاق است که شرعاً مطلوب است و بنابراین، پیروی از آن اولی خواهد بود.»[۱]

فرد ناآشنا به شریعت یا کسی که آشنایی کمی با آن دارد و می خواهد با عجله از تمامی احکام آن آگاه شود و رابطهٔ بین احکام را بشناسد و بداند که کدام یک مکمل دیگری است و چگونه این احکام با هم اتحاد وانسجام دارند، چنین فردی اگر روایات و نصوص مختلف و متعارض به نظرش برسد، معذور خواهد بود؛ چرا که آشنایی و ادراك او از شریعت به همان میزان است، به ویژه این که نصوص بسیار زیاد و متنوع هستند و اوضاع و احوال مختلفی را در بر می گیرند و حکم موارد متعددی را بیان می دارند و همان گونه که دیدیم، فهم دقیق و صحیح آن ها به تدبر و تعقل نیاز دارد ونیز توجهی عمیق را بر مبنای مصالح می طلبد والاّ کسی که درآن ها بنگرد، آن نصوص را متعارض می یابد و احکام و مقتضیات آن ها را متناقض می بیند.

اما آنچه که هیچ عاقلی در آن معذور نیست، این است که گمان کند رعایت مصلحت، امری فی نفسه حقیقی است ومورد اختلاف نیز نیست! وای کاش می دانستیم آیا واقعاً بر طوفی حتی یک روز هم گذشته است که مصالح او در آن روز با مصالح روز دیگرش اختلاف نداشته باشد؟ بلکه حتی مصلحت های مختلف در یک روز می توانند متحد ومنسجم باشند؟ نمی دانم آیا واقعاً مصالح او درآخرین روزهای زندگی به همان نحو بود که در جوانی و اول زندگی اش مطرح بودند یا لااقل نظریهٔ او دربارهٔ مصالح به همان نحو بود که بود؟ پس تغییر وتفاوت

---

۱ـ برای ملاحظه این کلام وی و بقیهٔ آن، ر. ك: مصادر التشریع الاسلامی فیما لانص فیه، استاد عبدالوهاب خلاف، ص۲۹ به بعد.

و اختلاف در سرزمین های دور از یکدیگر و عصر و زمان های متفاوت و شرایط متغیر به طریق اولی وجود خواهد داشت.

من انکار نمی کنم که مصلحت های حقیقی و ثابتی وجود دارند یا به میزان زیادی از ثبات برخوردارند و همان ها سنگ بنای زندگی بشری هستند؛ مانند مصلحت هایی که احکام عبادی بیانگر آن ها هستند و نیز مصالحی که مبنای احکام حدود و جنایات (دماء) می باشند و نیز مانند بسیاری از احکام خانواده و غیره. ولی این نیز قابل انکار نیست که مصالح و مفاسد بسیاری وجود دارند که از تفاوت اوضاع و احوال و اختلافْ شرایط تأثیر می پذیرند. اوضاع آن ها تغییر می کند، اولویت هایش رنگ می بازد، نفع یا ضرر آن جای خود را با یکدیگر عوض می کنند و... آنچنان که اقتضا می کند بار دیگر بدان توجه شود و به نحوی مناسب، با وسایلی دیگر، بازشناسی گردد وهر یک از این مواردتأثیراتی براحکام دارند که سزاوار است بدان توجه شود و آن گونه که باید، شناسایی گردد، بدون افراط و تفریط. بدین گونه است که راه بر توهّم عجز نصوص یا اختلاف و تناقض آن ها با مصالح بسته می شود.

از بارزترین مواردی که نیاز به توجه و شناسایی جدیدی دارد، دو جنبه از جنبه های مختلف زندگی است: یکی در حفظ مصالح که همان جنبه معاملات مبتنی بر عرف است و دوم دفعْ مفاسد است که همان باب تعزیرات است.

به هر حال، اکنون نمی خواهم در موضوع تغییر مصالح و تفاوت احکام با تفاوت و تغییر زمان ها و شرایط به بحثی عمیق وهمه جانبه بپردازم. تنها می خواهم توجه خوانندگان را به یکی ازعرصه های گسترده ای جلب کنم که به نوعی از حسن و قبح عقلی نیازمند است تا بتواند از طریق شناسایی مصالح و مفاسد متغیر، در پی احکام متناسب باشد.

اما به تفصیل بحث در مسأله نمی پردازم و آن را رها می کنم و تنها به آنچه تعدادی از دانشمندان جدید و قدیم در این باب نگاشته اند، اکتفا می کنم. موارد

زیر از آثار دانشمندان در خاطرم مانده است:

۱ ـ امام شهاب الدین قرافی در کتابش «الاحکام فی تمییز الفتاوی من الاحکام؛ و تصرفات القاضی والامام».

۲ ـ امام ابن قیم جوزیه، در تعدادی ازکتاب هایش، مانند: «اعلام الموقعین» و«الطرق الحکمیة» و«اغاثة اللهفان».

۳ ـ محمد امین بن عابدین در کتابش «نشر العرف فی ان بعض الاحکام مبناها علی العرف».

بسیاری از تألیفات جدید نیز متعرض این موضوع شده و بسیاری از جوانب آن را مورد بررسی قرار داده اند و در مقدمه این مباحث نیز بحث های مربوط به مصلحت آن را آورده اند؛ مثل:

تعلیل الاحکام، اثر دکتر محمد مصطفی شلبی (به ویژه در باب سوم) و المصلحة فی التشریع الاسلامی و نجم الدین الطوفی، اثر دکتر مصطفی زید و ضوابط المصلحة اثر دکتر بوطی. و نظریة المصلحة فی الفقه الاسلامی، اثر دکتر حسین حامد حسان.

دکتر یوسف قرضاوی نیز در تعدادی از تألیفات و مقالاتش به این موضوع پرداخته، از جمله در کتاب های: «شریعة الاسلام ...» و«الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة».

بحث دکتر عمر الجیدی تحت عنوان «العرف والعمل فی المذهب المالکی» نیز از این باب محسوب می گردد.

و اما نکته دوم، مقصود از آن ترجیح بین مصالح و مفاسد است در زمان تعارض آنان، در نظر مکلف یا در مقابل مجتهد و مفتی یا غیره.

بر کسی پوشیده نیست که در موارد بی شماری بین مصالح ومفاسد اختلاط و برخورد وجود دارد، آن چنان که تزاحم وتعارض های بی شماری نیز برای هر یک از آن ها ناشی می شود. هیچ مصلحت یا مفسده ای وجود نداردکه مصالح و

مفاسد بسیاری با آن متعارض ومتزاحم نباشد.

شکی نیست که مسأله در بسیاری از حالات واضح و روشن است و به سادگی می توان ـ بنابر مقتضای نصوص و یا با تشخیص و سنجش عقلی ـ یکی را بر دیگری ترجیح داد؛ ولی این گروه زیاد نیستند و در بسیاری دیگر از موارد چنین تشخیصی به آسانی ممکن نیست. علاوه بر آن، نسبی بودن بسیاری از مصالح و مفاسد، به پیچیدگی مسأله می افزاید. به تعبیر شاطبی: «منافع و مضرات تماماً اضافی هستند نه حقیقی، و معنای اضافی بودن آن است که در حال خاصی، نسبت به شخصی خاص و درزمانی ویژه، منفعت یا ضرر هستند و نه در حالی دیگر نسبت به شخص دیگر یا در زمانی دیگر ... پس بسیاری از منافع، نسبت به گروهی دیگر، ضرر هستند نه منفعت یا در وقت و شرایط خاصی ضرر هستند، ولی در وقت و شرایط دیگر، ضرر محسوب نمی شوند... .»[1]

دانشمندان چند قاعده وضع کرده اند که در ترجیح بین مصالح و مفاسد متعارض می توان از آن ها کمک گرفت؛ مانند:

- دفع مفسده بر جلب مصلحت مقدم است.
- برای حفظ مصلحت بالاتر، مصلحت پایین تر را می توان از دست داد.
- مصلحت عام بر مصلحت خاص مقدم است.
- ضرر را نباید با ضرری همانند آن از بین برد.
- ضرر شدیدتر را می توان با ضرر خفیف تر زایل نمود.
- ضرورت ها ممنوعیت ها را لغو و ممنوع ها را مباح می سازند.
- ضرورت ها باید به اندازهٔ خودشان مورد توجه قرار گیرند.

شاطبی نیز ـ همان گونه که گذشت ـ قاعدهٔ بزرگ و ارزشمندی برای ترجیح

---

۱ـ الموافقات، ج ۲، ص۳۹ـ ۴۰.

بین بعضی از حالاتی که مصالح و مفاسد مردم در آن متعارض هستند، وضع نمود[۱].

امام عزالدین بن عبدالسّلام نیز ترجیحاتی مفصل تر بین مصالح و مفاسد مختلف دارد؛ بلکه باید گفت این موضوع، بیشترِ حجم کتاب او «قواعد الاحکام فی مصالح الأنام» را به خود اختصاص می دهد.

علی رغم تمامی این موارد و جز آن، امور مختلف در زمان تطبیق با یکدیگر دائماً نیازمند به توجه، شناسایی، تمیز و تفاوت گذاری دارند تا بتوان راجح را از مرجوح بازشناخت وتعیین نمود که کدام یک از دو مصلحت، اصلح و کدام ارزشمند تر است و یا این که کدام یک از دو ضرر، شدیدتر و کدام خفیف تر است و بتوان آنچه را که از قبیل جلب مصلحت است از آنچه که از قبیل دفع مفسده است، تشخیص داد و آنچه را که به حد ضرورت می رسد از آنچه نمی رسد باز شناخت. آنچه را که از مصالح اخروی به شمار می رود از آنچه که جزء مصالح دنیوی است، تمیز داد... ، و در ذیل هر یک از این موارد می توان تعداد بی شماری از صور و وقایعی را یافت که تعارض در آن ها واقع می شود و احتیاج به شناخت وترجیح دارد و به عبارت دیگر نیازمند به تعقل و تفکر است.

### ۳ـ شناخت مصالح مرسله

در ابتدای همین فصل، توضیح معنای ارسال در مصالح مرسله گذشت و گفتیم که مصلحت مرسله بدان معنای مطلق ارسال وجود ندارد و آنچه مصالح مرسله نامیده می شود، در حقیقت مصالحی هستند که شرعاً معتبرند و تمامی آنچه در این مصالح مطرح است، آن است که نص خاصی در نام بردن و راجع به

---

۱ـ المسألة الخامسة من مقاصد المکلف. یا مراجعه کنید به خلاصه ای که در این بحث گذشت، قسمت مقاصد مکلف.

حفظ آن ها وارد نشده است، بلکه حفظ این مصالح تحت یک قاعدهٔ کلی می گنجد که از اصرار شرع بر حفظ مصالح ـ به طور قطعی ـ برداشت می شود. این برداشت کلی، همان هدف و قصد شریعت در مورد حفظ مصالح است. علاوه بر آن، نصوص عامی که امر به خیر و صلاح می کنند، آن را در بر می گیرند... حال که مقصود روشن و آشکار گشت، در اصطلاح مناقشه ای نیست.

از آن جا که در دو بحث قبلی دیدیم تا چه حد به تفکر و ارزیابی عقلی در مورد مصالح و مفاسد منصوص نیاز داریم، روشن می شود که به طریق اولی و بسیار بیش از آن در باب مصالح مرسله بدان محتاجیم، چه برای تعیین، چه برای ارزیابی و چه برای ترجیح.

این نوع از مصالح کم و بی ارزش نیستند، بلکه کافی است بدانیم آنچه به نام «سیاست شرعیه» شناخته می شود، به عنوان مبنایی برای حفظ مصالح مرسله محسوب شده است و از همین جا روشن می شود که مصالح مرسله روز به روز دایره اش وسیع تر می گردد. این نوع از مصالح با اضافه شدن حجم امت و افزایش نیازهای آن افزونی می یابد و با گسترش وظایف حکومت و فشردگی آن توسعه می یابد. بدین گونه است که مصالح مرسله با سرنوشت امت و تحولات آن تماس دارد و بر امکانات مادی، کرامت و ارزش معنوی، عقب ماندگی، پیشرفت و... آن تأثیر می گذارد.

آیا معقول است و یا می توان پذیرفت که تنظیم و تدبیر این مصالح بزرگ و ارزشمند از اهداف شریعت و موازین آن و دسترس دانشمندان دین شناس دور باشد؟

آیا معقول است ویا می توان پذیرفت که دانشمندان آگاه به احکام شریعت با تمامی قواعد، آرا و اهدافشان نتوانند در این وادی حیاتی که برای امت و شریعت سرنوشت ساز است قدمی بردارند؟

آیا معقول است و یا می توان پذیرفت که همواره از تعیین سرنوشت امت و مسیر حرکت آن عاجز و هراسناك باشند و درحاشیه قرار بگیرند تا آن جا که در این امور حتی به میزان کمی هم مشارکت نداشته باشند.

این ممکن نیست مگر آن که دانشمندان دین شناس ـ با توجه به آشنایی شان به شریعت و احکام منصوص آن ـ تا حد زیادی نسبت به شناخت و ارزیابی مصالح و مفاسد آشنایی داشته باشند و بتوانند هر مصلحتی را در جایگاه و موقعیت خود قرار دهند و با هدایت شریعت به اهداف آن راه یابند. راه صحیح برای حفظ مصالح امت همین است. ابن عبدالسّلام می گوید: «هر کس در اهداف شریعت نسبت به جلب مصالح و دفع مفاسد تتبع کند، از مجموع این بررسی ها برای او اعتقاد یا شناختی پیدا می شود که می تواند بگوید این مصلحت را نمی توان رها کرد وبدان مفسده نمی توان نزدیک شد، در حالی که ممکن است برای چنین حکمی نه اجماعی داشته باشیم، نه نصی و نه قیاس خاصی؛ تنها همان فهمیدن شرع، موجب این ادراك و شناخت می گردد.»[1]

پس تعیین مصالح مرسله وقرار دادن آن در جایگاه و مرتبهٔ متناسب، از طریق آشنایی با احکام شریعت و اهداف آن، و در نتیجهٔ آگاهی به شرایط امّت و خواست های آن و با توجه و ارزیابی عقلی، انجام می گیرد.

با تأمل در این موارد و میزان نیاز آن ها به استفاده از عقل و به کار انداختن فکر، برای ما به وضوح روشن می شود که حکمت خداوند اقتضا می کند به عقل بشری و اجتهاد او فرصت کافی بدهد تا میدان عمل بیابد و مجال لازم برای نضج و ترقی به دست آورد.

از مقاصد و اهداف عام اسلام می توان تزکیهٔ انسان را نام برد که به وسیلهٔ نص و استقرا ثابت شده است. قرآن کریم علت اساسی بعثت پیامبر اکرم(ص) را در

---

۱ـ قواعد الاحکام، ج۲، ص۱۸۹.

چهار مورد تزکیهٔ مردم ـ با همین لفظ ـ بیان می دارد که عبارتند از:

«**کما ارسلنا فیکم رسولاً یتلو علیکم آیاتنا ویزکیکم ...**؛ همان طور که در بین شما پیامبری فرستادیم تا آیات ما را برای شما تلاوت کند و شما را تزکیه نماید ...»[1]

«**یتلو علیهم آیاته ویعلمهم الکتاب والحکمة ویزکیهم ...**؛ آیات او را برایشان بخواند و بدانان کتاب و حکمت بیاموزد و آنان را تزکیه کند ...»[2]

«**یتلو علیهم آیاته ویزکیهم ...**؛ آیاتش را بر آنان تلاوت کند و آنان را تزکیه نماید ...»[3]

«**یتلو علیهم آیاته ویزکیهم ...**؛ آیاتش را بر آنان تلاوت کند و آنان را تزکیه نماید ...»[4]

به عقیده من ـ البته خداوند داناتر است ـ بخش مهم تزکیهٔ انسان تزکیهٔ عقل او به وسیلهٔ رشد و نمو دادن آن و فعال کردنش می باشد. این همان کاری است که شرع کرده است؛ چرا که در پی تحریک عقل ها و آزاد کردن آن ها از قید و بندها بوده، اوهام و خرافاتی را که موجب تعطیل آن بوده رفع نموده و با ارزش ها و احکامش آن را اشباع کرده، سپس میدان وسیعی را برای کار و تزکیهٔ عقل بازگذاشته است و این خود، علت دیگری از علل حفظ عقل است. بنابراین، دفاع و حمایت شریعت از عقل و حفاظت از آن، تنهامنحصر در تحریم مسکرات و مجازات مصرف کنندگان آن نیست. چه بسیار از عقل ها که تباه شده و از بین رفته، در حالی که هرگز مسکری را ندیده و نشناخته، ولی در واقع جهل، ضعف، عدم استفاده و تقلید، موجب سُکر و مستی آن گردیده اند.

بنابراین، به کارگیری عقل و بازکردن راه برای او تنهاعملی متناسب با ارزیابی

---

۱ـ بقره (۲) آیه ۱۵۱.

۲ـ بقره (۲) آیه ۱۲۹.

۳ـ آل عمران (۳) آیه ۱۶۴.

۴ـ جمعه (۶۲) آیهٔ ۲.

مصالح و حفظ آن ها نیست، بلکه خود یکی از مصالح بدیهی است؛ چرا که به کارگیری عقل موجب حفظ آن می شود و حفظ عقل، خود یکی از ضروریاتی است که همه بر آن اتفاق نظر دارند.

***

**فصل سوم**

# مقاصد و اهداف شارع
# چگونه شناخته می شود؟

قبلاً اشاره ای داشتیم به این امر که شاطبی - دربارهٔ چگونگی شناخت اهداف شرعی - سخنان و نظریاتی دارد که در جاهای متفاوت از بخش های گوناگون «الموافقات» و «الاعتصام» پراکنده شده اند و گفتیم که این اقوال و آرای پراکنده از نظر اهمیت کم تر از آنچه در خاتمه - که اصولاً بدین امر تخصیص داده شده - آمده است، نیستند.

در این مبحث به جمع آوری این مطالب پراکنده، نظم و نسق دادن به آن ها، اضافه کردن آن ها به مطالب وارده در خاتمه وادای توضیحات و پی نوشت های ضروری می پردازیم.

**۱ - فهم اهداف و مقاصد مطابق مقتضیات زبان عربی**

پیش از این گذشت که شاطبی در مورد مقاصد شارع نوعی ایجاد کرده و آن را هدف شارع از وضع شریعت برای فهماندن نامیده است و این همان نوع دوم است. در همان جا گفته شد مطالب این نوع، تنها به چگونگی فهم اهداف شارع

ارتباط دارد[1] . اینک بار دیگر به آن مسأله می پردازیم :

مسأله اول از این نوع را چنین بیان می کند : «این شریعت مبارکه عربی است و ارتباطی بازبان های عجمی ندارد . » مقصود وی آن نیست که به این بحث بپردازد که آیا در قرآن الفاظی که ریشه غیرعربی دارند، وجود دارد یا نه؟ وی می گوید : «بحث مورد نظر در این جا فقط این است که چون قرآن کلاً به زبان عربی نازل شده است، بنابراین تنها از طریق همین زبان است که می توان آن را فهمید ... ، پس هر کس بخواهد آن را درك کند، تنها از طریق زبان عربی می تواند به این هدف برسد و راه دیگری برای درك معانی آن وجود ندارد. مقصود از این مسأله این است» .

از این جا است که ضروری به نظر می رسد به اهداف شریعت در پرتو زبان عربی آن نگریسته شود و روش های زبان عربی نیز مورد توجه قرار گیرد .

یکی از این موارد عبارت است از این که اعراب «به خاطر ویژگی هایی که زبانشان دارد، گاه به صورت عام، کلامی را ایراد می کنند و مقصودشان همان ظاهر کلام است. زمانی کلام را به شکل عام می آورند، ولی مراد آنان از آن در یک شرایط عام و درحالتی دیگر خاص است. زمانی دیگر کلام را به صورت عام می آورند، ولی از آن ارادهٔ خاص می کنند. یا کلامی را با ظاهری خاص می آورند و از آن ارادهٔ غیر ظاهر می کنند. تمامی این موارد از اول کلام یا وسط یا آخر آن فهمیده می شود. عرب ها گاه کلامی را می آورند که اول آن کلام از آخر آن خبر می دهد یا آخرش از اولش. گاه به چیزی تکلم می کنند که همان گونه که با اشاره شناخته می شود، با معنا نیز شناخته می گردد. گاه چیز واحدی با اسم های متعدد نامیده می شود و گاه چیزهای زیادی بایک نام. تمامی این موارد نزد اهل زبان شناخته شده است. به همین جهت نه اهل زبان ونه کسانی که بدین زبان آشنایی دارند، در هیچ یک از آن ها شکی نمی کنند. حال که زبان عربی دارای چنین

---

۱ـ ر . ك : فصل دوم از باب دوم (طرح نظریه ـ نوع دوم).

خصوصیات و شرایطی است، پس قرآن نیز ـ در معانی و روش هایش ـ به همین ترتیب خواهد بود.»[1]

به همین جهت، وی در موارد بسیاری بر اهمیت احترام و التزام به حدود و قواعد زبان عربی در فهم اهداف و مقاصد نصوص تأکید می کند و هر گاه به مناسبتی به آن برخورد می کند، متعرض این عقیده می گردد؛ چرا که «زبان عربی است که مترجم اهداف شارع است.»[2] و به همین سبب «هیچ گاه نمی توان شریعت را آن گونه که باید، فهمید مگر این که زبان عربی آن گونه که باید، فهمیده شود؛ زیرا این دو در روش مساوی هستند، به جز در موارد وجوه اعجازی قرآن. پس اگر کسی را در نظر بگیریم که در فهم زبان عربی مبتدی است، در فهم شریعت هم مبتدی خواهد بود و اگر در فهم عربی متوسط باشد، در فهم شریعت هم متوسط خواهد بود...»[3] و به همین نحو. پس هر کس در فهم زبان عربی تواناتر باشد، قدرت بیشتری هم در درك سالم و صحیح نسبت به اهداف شریعت خواهد داشت.

وی مهم ترین سبب های بدعت وانحراف از دین را به دو سبب اصلی باز می گرداند: جهل و خوش گمانی بی جا به عقل. وی می گوید: «در مورد جهل باید گفت: جهل گاه به اسبابی تعلق می گیرد که به وسیلهٔ آن ها اهداف و مقاصد فهمیده می شوند و گاه به خود مقاصد»[4] و اسبابی که به وسیله آن ها اهداف شناخته می شوند، همان زبان عربی است. «پس کسی که به بررسی شریعت می پردازد و دربارهٔ آن سخنی می گوید، باید بعضی از اصول و بعضی از فروع را واجد باشد... این که چیزی دربارهٔ شریعت نگوید مگر این که عرب باشد

---

۱ـ الموافقات، ج۲، ص۶۵ـ ۶۶.

۲ـ پیشین، ج۴، ص۳۲۴.

۳ـ پیشین.

۴ـ پیشین، ص۱۱۵.

یا همانند عرب... .»[1]

آن گاه که چنین شرطی را واجد شد، برای او صحیح است که در قرآن امعان نظر کند[2] و معانی و مقاصد آن را استخراج کند، بدان شرط که «در استنباط از قرآن و استدلال به آن، روش کلام عرب را، به ویژه در تقریر معانی و فهم مراد متکلم در انواع خطابات، رعایت کند. بسیاری از مردم ادلهٔ قرآن را بر حسب فهم عقل از آن اخذ می کنند و نه بر حسب آنچه که از طریق وضع در زبان عربی از آن فهمیده می شود. این موجب مفسده ای بزرگ و خروج از مراد و مقصود شارع خواهد شد.»[3]

## ۲ ـ اوامر و نواهی شرعی، تعلیل یا اخذ به ظاهر

این گونه شناخت اهداف شارع در واقع امتداد روش قبلی است همراه با تطبیق؛ چرا که امر و نهی، در اصل لغوی خود برای فهماندن طلب وضع شده اند. امر طلب فعل است و نهی طلب ترك. آمر در پی حصول فعلی است و ناهی در پی جلوگیری از حصول فعل...

در این جا من دو جهت اول و دوم از جهات چهارگانه ای را که شاطبی برای شناخت مقاصد و اهداف شرع ذکر کرده، جمع می کنم و آن دو (همان گونه که در انتهای طرح نظریه گذشت) عبارتند از:

۱ ـ مجرد امر و نهی، ابتدایی تصریحی

۲ ـ توجه علل امر و نهی

مقصود وی از مقید کردن امر و نهی که از آن قصد شارع فهمیده می شود، به قید ابتدایی آن است که شارع قصد کرده که ابتداءاً و اصالتاً بدان امر کرده یا از آن

---

۱ـ الاعتصام، ج۲، ص۲۹۳.

۲ـ پیشین، ص۲۹۷.

۳ـ الموافقات، ج۱، ص۴۴.

نهی نماید و آن را برای معاضدت و همراهی با امر یا نهی دیگری نیاورده است. به عبارت دیگر، مأمور به یا منهی عنه به «قصد اول»، مورد نظر بوده اند نه به «قصددوم.»[1]

مثال آن، آیهٔ شریفه است که می فرماید: «فاسعوا الی ذکر الله وذروا البیع؛ به سوی ذکر خداوند بشتابید و معامله را رها کنید.»[2] در این جا امر اول یعنی «فاسعوا الی ذکر الله» امری ابتدایی است و با قصد اول مورد نظر بوده است. پس دلالت می کند که شارع قصد داشته مردم را به انجام مأمور به برانگیزد. در حالی که امر دوم ـ که در عین حال نهی است ـ «وذروا البیع» امری ابتدایی نیست، بلکه امری تبعی است و تنها برای کمک و معاضدت با امر اول آورده شده است. پس در واقع به قصد دوم مورد نظر قرار گرفته است. بنابراین صحیح نیست که بدان استدلال شود و گفته شود که شارع مقدس قصد منع از بیع را داشته است. برخلاف امر اول که به خوبی می تواند هدف شارع را بیان کند و بر آن دلالت نماید.

قید دوم، و آن این که امر ـ یا نهی ـ صریح باشند، بدان جهت آورده شده تا امر ـ یا نهی ـ ضمنی خارج گردد؛ چرا که امر ـ یا نهی ـ ضمنی نیز تنها به قصد دوم می توانند مورد نظر باشند و در طریق معاضدت و تأکید برای امر ـ یا نهی ـ صریح. تمامی آنچه نیز که از باب «مالایتم الواجب الاّ به» مطلوب است، از همین قبیل است. پس آنچه که از این قبیل باشد، جزء وسایل است نه اهداف و به عبارتی دیگر، از مواردی است که به قصد دوم و به طور تبعی مورد نظر بوده است؛ مانند امر به حج و مستلزمات آن.

امر به حج، صریح و روشن است و امر به اخذ مستلزمات آن و اقدام برای

---

۱ـ توضیح بیشتر دربارهٔ این دو اصطلاح در بند بعدی خواهد آمد.

۲ـ جمعه (۶۲) آیه ۹.

تهیه ملزومات، امری ضمنی است. اولی به قصد اولی مقصود واقع شده و دومی با قصد تبعی.

بنابراین، اگر اوامر و نواهی به صورت ابتدایی و تصریحی بیاید، دلالت بر هدف و مقصود شارع می کند. اوامر دلالت می کنند بر قصد وی به حصول آنچه مورد امر واقع شده و نواهی دلالت می کنند بر قصد او به جلوگیری ازحصول آنچه مورد نهی قرار گرفته. «این وجهی عمومی و روشن است هم برای آنان که مجرد امر و نهی را بدون توجه به علت آن معتبر شمرده اندوهم کسانی که علت ها ومصالح را مورد توجه قرار داده اند و اصل شرعی نیز همان است.»[1] بدان معنا که تأمل در مجرد امر ونهی و آن را به عنوان هدف و مقصود شارع معتبر دانستن، شامل دو قسم ظاهری و معلل می گردد. اولی حکمش همان است که گذشت و اشکالی هم در مورد آن به نظر نمی رسد و دومی ـ اگر چه به علل احکام و مصالح آن ها نظر دارد ـ همان علل و مصالح مورد نظرش، منوط به امر و نهی است. بنابراین، تأمل در امر و نهی محقق آن علل و مصالح است. این به معنای عدم پیروی از علل وعدم اتکا به آن ها در تعیین اهداف و مقاصد شارع و حاکم قرار ندادن آن ها در مورد ظواهر نصوص نیست، بلکه علت «اگر معلوم باشد، مورد تبعیت قرار می گیرد. هرجا که یافت شد، مقتضی امر و نهی، یعنی قصد و عدم آن، یافت می گردد و اگر معلوم نباشد، به ناچار باید در مورد این که قطع به قصد شارع پیدا کنیم که چنین و چنان را هدف قرار داده، توقف نماییم...»[2].

شاطبی این مسأله را به شکلی تفصیلی تر در باب اوامر و نواهی کتاب الاحکام مورد بحث قرار داده است. آن جا که پس از بحثی طولانی و شوق انگیز به این نتیجه رسیده است که احترام به ظواهر نصوص و عدم تعطیل آن ها، امری

---

۱ـ الموافقات، ج۲، ص۳۹۳.

۲ـ پیشین، ج۳، ص۳۹۴.

ضروری است، ولی نباید در این مورد غلو و جمود به خرج داده شود. علاوه بر آن، علل و مصالح ثابت نیز نباید نادیده انگاشته شوند. «پس عمل به ظواهر... همراه با مبالغه و پی گیری بیش از حد، از مقصود و هدف شارع دور است، همان گونه که نادیده گرفتن آن ها نیز افراط خواهد بود... .

پس اگر این ثابت شود و فرد نیز به مقتضای آنچه از علت امر و نهی فهمیده عمل نماید، وی به مقتضای سنت های قوی حرکت نموده و عمل او موافق با قصد شارع در ورود و صدور آن بوده است... »[1].

### ۳ ـ اهداف و مقاصد اصلی و تبعی

شاطبی در موارد بسیاری و از جمله در چند مورد از «الموافقات» این تقسیم را برای اهداف شارع به کار برده است. وی گاهی اصطلاح دیگری را نیز استعمال نموده که مترادف با همین معنا است و آن عبارت است از: قصد اول و قصد دوم. همان گونه که درمباحث اخیر شاهد بودیم.

مضمون این تقسیم آن است که احکام شرعی دارای اهدافی اساسی است که هدف بزرگ و اولیهٔ حکم محسوب می شود. این احکام، اهداف ثانویه ای نیز دارند، که تابع اهداف اولیه و مکمل آن ها هستند. «مثال مناسب در این مورد، نکاح است. قصد اول در نکاح، تناسل است، ولی به دست آوردن آرامش، یافتن همراه، همسر، کمک و یاوری درمصالح و منافع دنیوی و اخروی، اعم از لذت جویی از راه حلال، توجه به زیبایی هایی که خداوند در زنان خلق فرموده، رسیدن مرد به مال زن، تکیه زن بر مرد و اولادی که از او یا دیگری برای مرد به وجود آمده یا برادرانش، جلوگیری و مراقبت از افتادن در گناه هایی مانند زنا و نظر حرام، زیادی شکر به درگاه خداوند به واسطه زیاد شدن نعمت خداوند به بنده اش و امثال

---

۱ـ پیشین، ص ۱۵۴.

آن، همه و همه جزء اهداف شارع از تشریع نکاح محسوب می شود. بعضی از آن ها مورد تنصیص و تصریح واقع شده یا بدان اشاره گردیده و بعضی با دلیلی دیگر دانسته شده و توسط روش استقرا از آن منصوصات فهمیده و درك شده است.

بدین صورت است که در مثال یاد شده می توان گفت: آنچه از این اهداف تبعی که بدان تصریح شده است موجب تثبیت هدف اصلی، تقویت حکمت آن و خواهان ایجاد و ادامهٔ آن، و در پی ایجاد محبت، اتصال و تعاطف دائمی بین زن و شوهر است که بدین وسیله، هدف اصلی شارع، یعنی حفظ نسل، حاصل می گردد.

ما نیز بر این مبنا بدان استدلال می کنیم که می دانیم آنچه هم که می تواند جزء اهداف شارع باشد، ولی مورد تصریح و تنصیص قرار نگرفته، مقصود شارع می باشد.»[1]

در سخنان او راجع به اقسام حکم شرعی نیز می توان همین ارتباط را در مورد رابطهٔ انواع حکم شرعی با یکدیگر مشاهده نمود، به ویژه در مورد ارتباط مستحب با واجب و رابطه مکروه با حرام. وی در این مورد می گوید: «اگر مکروه را نسبت به حرام به همین نحو بدانی، رابطهٔ آن ها همچون رابطهٔ مستحب نسبت به واجب خواهد بود. در میان واجبات نیز بعضی خود مورد نظر هستند، که در این صورت، مهم ترین هدف و خواست شارع هستند، و بعضی دیگر وسیله و خادم هدف اصلی هستند؛ مانند وجوب طهارت از حدث، پوشاندن عورت، رو به قبله داشتن و اذان برای شناختن اوقات و اظهار شعائر اسلامی، نسبت به نماز.»[2]

نماز که یکی از واجبات است، نسبت به بقیهٔ واجباتی که مکمل آن محسوب

---

۱ـ پیشین، ج ۲، ص۳۹۶ ـ ۳۹۷. درهمین کلام ملاحظه کنید که این تقسیم را بر اهداف نماز و روزه نیز اجرا می کند. ص۳۹۹ـ۴۰۰.

۲ـ پیشین، ج۱، ص۱۵۲.

می شوند، مصداق دیگری است از مواردی که شارع اموری را برای تکمیل وکمک به حصول مقاصد و اهداف اصلی و اساسی خود در نظر می گیرد. از همین کلام، استفاده می شود که آنچه در خدمت ایجاد وتقویت هدف شارع قرار می گیرد، خود نیز مورد توجه و غرض شارع است، اگر چه قصد و غرض شارع نسبت به آن قصد وغرضی تبعی باشد.

در آن جا نیز که به مسألهٔ طلب علم می پردازد ـ در مقدمات ـ و دربارهٔ آنچه برای جویندگان علم روا یا ناروا است، سخن می گوید، به همین روش بحث کرده است. وی در آن جا بیان می دارد که برای علم هدفی اصلی (نسبت به جویندهٔ آن) مطرح است و آن عبارت است از تعبد. در کنار این هدف اصلی، اهداف تبعی دیگر نیز برای علم وجود دارند. وی می گوید: «هدف اصلی همان است که گفته شد و اما هدف تبعی همان است که مردم به ذکر آن می پردازند؛ مثلاً می گویند: صاحب علم شریف است و... کلامش نافذ است... و تعظیم و تکریم او بر تمامی مکلفین واجب است؛ چرا که دارای مقامی همچون مقام پیامبر است؛ زیرا «العلماء ورثة الانبیاء؛ عالمان وارثان پیامبرانند»... و بقیه فواید دنیوی، همچون صفات پسندیده، آثار نیک و مقام بلند. تمامی این موارد از نظر شرع به عنوان هدف علم مطرح نیستند، همان گونه که در مورد عبادت و بریدن ازغیر خدا و پیوستن به خدا نیز چنین اهدافی مورد نظر نبوده اند، ولو این که فرد عبادت کننده به چنین اموری می رسد.»[1]

علی رغم این که این اهداف تبعی در اصل، هدف علم نیستند، ولی گاهی مشروعیت می یابند و به صورت هدف تبعی مورد توجه قرار می گیرند؛ چرا که «هر یک از این اهداف تبعی یا در خدمت هدف اصلی است و یا نه. پس اگر در خدمت آن باشد، می توان از ابتدا آن را هدف قرار داد. خداوند متعال در مقام

---

۱ـ پیشین، ص۶۷.

مدح فرموده است: «**والذین یقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذریتنا قرة اعین واجعلنا للمتقین اماماً...**؛ و آنان که می گویند خداوندا همسران و فرزندانی به ما ببخش که مایهٔ روشنی چشم ما باشند و ما را پیشوای اهل تقوا قرار بده»[۱]. و نیز در قرآن کریم از زبان حضرت ابراهیم(ع) آمده است که: «**واجعل لی لسان صدق فی الاخرین**؛ و نامم بر زبان دیگران نیکو و سخنم دلپذیر گردان.»[۲]

اما اگر این هدف تبعی در خدمت هدف اصلی نباشد، هدف قرار دادن آن ابتداءاً صحیح نیست؛ مانند کسی که علم را برای ریاکاری فراگیرد، یا برای آن که در نزد نادانان خودنمایی کند و یا به دانشمندان فخر فروشی نماید، یا دل های بندگان خدا را به خود جلب کند و یا برای آن که به اموال ایشان دست یابد و امثال آن.»[۳]

همین طور، آن جا که به بحث عزیمت و رخصت پرداخته است، آنچه را به عنوان هدف اول مورد نظر بوده عزیمت شمرده و آنچه را که هدف ثانوی بوده است رخصت دانسته است[۴]؛ چرا که عزیمت، نمایندهٔ مصلحت کلی و اصلی تشریع است، اما رخصت در مواردی آمده است که حرج مطرح است و شارع در پی رفع آن است و این مصلحتی جزئی و عَرَضی است. از همین جا است که می گوید: «اصل عزیمت قاعده و رخصت استثناء است.»[۵]

در ضمن بررسی نظریه، دیدیم که وی معتقد است: اهداف و مقاصد اصلی همان ضروریاتی هستند که مکلف هیچ گونه سهمی در آن ها ندارد؛ بدان معنا که وی ملزم به حفظ آن ها است، چه دوست داشته یا اکراه داشته باشد، ولی اهداف

---

۱ـ فرقان (۲۵) آیه ۷۴.
۲ـ شعراء (۲۶) آیهٔ ۸۴.
۳ـ الموافقات، ج ۱، ص ۶۷ـ۶۸.
۴ـ پیشین، ص ۳۵۱.
۵ـ پیشین، ص ۳۵۳.

تبعی آن هایی هستند که سهم مکلف در آن ها رعایت شده است و نیازها وکمالیات او در آن ها مدخلیت دارد[۱].

روشن است که در این جا سخن از اهداف عامهٔ شریعت اسلامی است، در حالی که مثال هایی که ذکر شد، به اهداف جزئی و مخصوص به این یا آن تشریع تعلق دارد و در هر یک از این دو مورد، اهدافی اصلی و اساسی و اهدافی تبعی و مکمّل به نحو عام یا خاص می یابیم. این مسأله شدت ارتباط و پیوستگی دیدگاه شاطبی را در قبال کلیات و جزئیات شریعت به خوبی بازگو می کند.

اما آنچه موجب تعجب می گردد این است که وی این قاعده را که آن را اصل قرار داده و در موارد متعددی بدان استناد نموده ـ و آن عبارت است از این که هر چه در خدمت و موجب تکمیل و تقویت هدف شرعی باشد، آن نیز به طور تبعی مطلوب و مقصود شارع خواهد بود ـ در جهت اول بحث از مواردی که می توان به وسیلهٔ آن، مقصود شارع را شناخت، به نحوی موهون مورد ذکر قرار داده، آن را غیر قابل اتکا دانسته است[۲]. مقصود آن جاست که امری ـ یا نهیی ـ را که قصد شارع از آن فهمیده می شود، مقید نموده است به این که صریح باشد؛ بدان معنا که اوامر و نواهی ضمنی نمی توانند داخل در این گروه باشند؛ «مانند نهیی که در ضمن امر، به اضداد مأمور به تعلق می گیرد[۳] یا امری که در درون نهی از شیء مستتر است. امر و نهی در این جا ـ اگر قائل بدان شویم ـ به قصد دوم خواهند بود نه قصد اول؛ اما اگر قائل به نفی چنین امر و نهیی شویم، مسأله واضح تر خواهد بود؛ یعنی حکم به عدم تعلق قصد شارع بدان ها خواهیم کرد. در مورد امر ضمنی

---

۱ـ ر. ك: مسأله دوم و سوم ازنوع چهارم از اهداف و مقاصد شارع.

۲ـ به بند سابق مراجعه کنید.

۳ـ این مسأله نزد اصولیان به این عنوان مشهور است که: «آیا امر به چیزی متضمن نهی از ضد یا اضداد آن است؟» وعکس آن «آیا نهی از چیزی متضمن امر به ضد آن خواهد بود؟» بحث دیگری نیز از همین باب آمده است که «آیا آنچه واجب جز با آن تام و تمام نخواهد شد، واجب است؟».

به آنچه که مأمور به جز با آن تام و تمام نخواهد بود، که درمسألۀ «ما لایتم الواجب الاّ به» ذکر می شود نیز به همین گونه باید سخن گفت. پس دلالت امر و نهی بر قصد شارع در آن موارد متنازع فیه است و داخل در ما نحن فیه نخواهد بود. به همان جهت است که امر و نهی را به قید تصریحی بودن مقید کرده ایم.»[1]

روشن است که کلامش در بر دارندۀ تردید ـ اگر نگوییم انکار ـ در این مسأله است که اوامر و نواهی ضمنی (غیر صریح و غیر مستقیم) دلالت بر مقصود شارع داشته باشند و این علی رغم مواردی است که مقرر داشت و چند بار تکرار کرد که آنچه مکمّل هدف شارع باشد یا آن را تقویت کند و یا وسایل حصول آن را فراهم کند نیز مورد توجه و جزء اهداف شارع خواهد بود، اگر چه اهدافی تبعی و مقصود به قصد دوم محسوب شوند. پس مهم آن است که آن ها نیز مقصود او هستند. کلام صحیح نیز همین است، والاّ چگونه می توان تصور کرد که هدفی شرعی محقق گردد، در حالی که در قاعدۀ «مالا یتم الواجب الاّ به فهو واجب» و یا قاعدۀ «الامر بالشیء نهی عن ضدّه» تشکیک و تردید نماییم؟

چگونه ممکن است شارع امری را موردتوجه و قصد قرار دهد ولی آنچه را که مقصود بدون آن حاصل نخواهد شد، مورد قصد قرار ندهد و چگونه ممکن است شارع به دنبال تحقق امری باشد و درعین حال، اجازۀ وقوع امری را نیز که از آن منع می کند و آن را نفی می نماید، صادر کند؟

اگر چه شاطبی آن دو قاعده را به عنوان دو قاعده ای که موجب تحقق اهداف تبعی و حمایت از مقاصد اصلی اند نمی شناسد و از طرف دیگر می دانیم که او نظریه پرداز اهداف و مقاصد شرع است، لااقل باید منطقی بودن آن دو قاعده را می پذیرفت و نیز این را که تمامی اصولیان به اآن دو قاعده تمسک می کنند.

استاد او، شیخ تلمسانی در مفتاح الوصول بدین امر تصریح کرده است. وی

---

۱ـ الموافقات، ج ۲، ص ۳۹۴.

می گوید: «آیا امر به چیزی اقتضای وجوب تأمین وسیلهٔ مأمور به را نیز دارد یا نه؟ و این عبارت دیگری از سخن دانشمندان است که می گویند: آیا آنچه واجب جز بدان محقَّق نمی گردد، آن نیز واجب است یا نه؟ اصولیان در این مسأله اختلاف دارند. غالب آنان معتقدند: امر به چیزی اقتضا دارد که تمامی آنچه انجام مأمور به متوقف بدان است نیز واجب باشد...».

وی سپس در مسألهٔ بعدی می گوید: «اصولیان در این امر اختلاف کرده اند که آیا امر به چیزی متضمن نهی از ضد آن است؟ غالب اصولیان و فقها معتقدند که امر به هر چیزی متضمن نهی از ضد آن است.»[1]

این همان چیزی است که یکی از اصولیان متأخر، آن را مورد تأکید قرار می دهد. وی همچنین مخالفان مشهور را ذکر می کند. وی محمد صدیق حسن خان بهادر است. وی می گوید: «مشهور اصولیان، حنفیان، شافعیان و محدثان معتقدند که اگر شارع به چیز معینی امر کند، همین امر به آن چیز، نهی از چیز دیگری که متضاد آن است، خواهد بود، اعم از این که آن ضد، چیز واحدی باشد؛ مثلاً اگر امر به ایمان تعلق گیرد، در واقع نهی از کفر هم هست و اگر به حرکت امر کند، در واقع نهی از سکون هم خواهد بود و یا این که ضد، امور متعددی باشند؛ مثلاً آن گاه که امر به قیام می کند، همین امر نهی از نشستن، خوابیدن، سجود و غیره نیز هست.

گفته شده که امر به چیزی نهی از ضد آن نیست و عقلاً اقتضای آن را ندارد. جوینی، غزالی و ابن حاجب این قول را اختیار کرده اند.

و گفته شده که امر به شیء، مقتضی نهی از یکی از اضداد ـ به نحو غیر معین ـ است. گروهی از حنفیان، شافعیان و محدثان به این نظریه معتقدند.

گروهی از اینان گفته اند که امر به چیزی، هم در اوامر وجوبی و هم دراوامر

---

۱ـ مفتاح الوصول، ص۳۰ـ ۳۱.

استحبابی، مقتضی نهی از ضد است. در اولی نهی تحریمی و در دومی نهی کراهتی است.

عده ای از آنان نیز علاوه بر این، نهی از چیزی را متضمن امر به ضد آن دانسته اند، به همان گونه که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد آن دانسته اند ... »[1].

دراین جا مناسب است که به ذکر بعضی از مثال هایی که این دو قاعده را روشن می کنند، بپردازیم: ـ آیهٔ شریفهٔ «**ولایحل لهنّ ان یکتمن ما خلق الله فی ارحامهنّ**... ؛ بر آنان حلال و جایز نیست که آنچه را خداوند در رحم آنان خلق نموده است، کتمان کنند ... »[2]. در این آیهٔ شریفه از کتمان نهی شده است، ولی در عین حال امر به ضد آن، یعنی بیان اظهار، تعلق گرفته است.

ـ آیهٔ شریفهٔ «**لاترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی(ص)** ... ؛ صدای خود را بالای صدای پیامبر(ص) بلند نکنید ... »[3] در این آیهٔ شریفه نهی از بلند کردن صدا در واقع امر به پایین آوردن صداست.

ـ آیهٔ شریفهٔ «**قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم** ... ؛ به مؤمنین بگو چشمان خود را بر هم نهند ... »[4] دراین آیهٔ شریفه امر به چشم پوشی است، و درعین حال، نهی از نگاه حرام است.

در قاعدهٔ «**مالایتم الواجب الاّ به فهو واجب**»[5] نیز می توان گفت: امر به جهاد،

---

۱ـ حصول المأمول من علم الاصول، ص۷۴.

۲ـ بقره (۲) آیه ۲۲۸.

۳ـ حجرات (۴۹) آیهٔ ۲.

۴ـ نور (۲۴) آیهٔ ۳۰.

۵ـ وقیودی که گاه برای این قاعده قرار داده می شود، بی معنا و بلا وجه است؛ مثل این که بگویند: آنچه واجب جز با آن انجام نمی شود، واجب است در صورتی که مقدور باشد؛ چرا که قدرت در تمامی تکالیف شرط است؛ و مثل این که آنچه را واجب جز بدان انجام نمی گیرد، تقسیم کنند به آنچه وجوب متوقف بر آن است و آنچه که وجود بدان متوقف است و بگویند: اولی واجب نیست؛

←

امر به لوازم آن نیز هست و امر به علم، امر به لوازم آن نیز هست و امر به حج، امر به لوازم آن نیز هست ... و به همین نحو ... .

به همین جهت مقری در قاعدهٔ ۱۳۳ از قواعدش می گوید: «... حق آن است که هر آنچه جز با آن نمی توان به مطلوب رسید، خود مطلوب است.»

حقیقت این است که آنچه شاطبی مکرراً تقریر کرد و گفت: «هرآنچه درخدمت هدف و مکمّل آن باشد، خود مورد نظر شارع است» برای ما کافی است. تنها اشکال کار آن است که وی محافظه کاری نشان می دهد و این برای رعایت احترام ابوالمعالی و ابو حامد است ... »

### ۴ ـ سکوت شارع

آشکار است که گاهی شارع در مورد بعضی امور و احکام سکوت می کند و این به خاطرعدم وجود اسباب و لوازم آن امور و احکام است. به همین جهت است که باب اجتهاد و قیاس باز گذاشته شده است... در این بحث مقصود ما این نوع از سکوت شارع نیست، بلکه مراد عبارت است از سکوت شارع از دادن حکمی یا وضع قانونی با وجود این که «آنچه مقتضی و موجب حکم بوده موجود بوده و با این حال در زمان بیان احکام، حکمی بیش از آنچه در آن زمان مطرح بوده، مقرر نداشته است. سکوت در این نوع موارد مانند آن است که شارع تصریح کرده که نمی خواهد بر آن چیزی اضافه یا کم کند؛ چرا که از آن جهت که مقدمات و مقتضیات موجب تشریع حکم عملی موجود بوده ولی با این حال، شارع حکمی تشریع ننموده و چیزی که بر آن دلالت کند نیاورده است. این خود به وضوح صراحت دارد بر این که هر چیز زیاده بر آنچه در آن زمان مطرح بوده،

---

→
مثل دخول وقت نماز، کامل شدن نصاب و سال برای زکات ومال برای حج و ... این خروج از موضوع قاعده است؛ چرا که موضوع قاعده آن است که واجب شده و نسبت به کسی است که بر او واجب شده، نمی تواند واجب شود.

بدعت و زاید خواهد بود و مخالفت با آنچه که مورد نظر شارع بوده محسوب می شود؛ زیرا چنین فهمیده می شود که هدف و قصد شارع همین بوده است که در حد و مرز حکم موجود آن زمان عمل شود، نه زیادتر از آن و نه کمتر.»[1]

روشن است که این طریقهٔ شناخت اهداف ـ به ویژه ـ مربوط به مورد عبادات است و به نحو اخص به موضوع بدعت در دین و عبادات تعلق دارد. از این جهت است که با تصریح به این قاعده می خواهد ریشهٔ بدعت ها را بزند و راه را بر روی هجوم بدعت ها بر عبادات و حدود و سنن آن ببندد.

وی در این جا این قاعده را به عنوان ملاك و محور اساسی مطرح می کند، ولی در کتابش «الاعتصام» به بدعت ها و بدعتگزاران پرداخته است. وی در آن جا مفصلاً و به شکلی طولانی، نظر استادش ابو سعید بن لب[2] را رد می کند و آنچه را در «الموافقات» بیان کرده، در آن جا تقریباً با همان نص تکرار می نماید[3].

این امر نیز واضح است که این طریقه نسبت به روش ها و طرق دیگر دارای میدان محدودتری است و به همین جهت، اهمیت آن نیز از همه کم تر است. از همین روست که شیخ ابن عاشور آن را وانهاده و قائل بدان نشده است، بلکه حتی آن جا که به تلخیص کلام شاطبی در مورد راه های شناخت اهداف شارع پرداخته، ذکری از آن به میان نیاورده است. در این جا به خاطر اختصار کلامش، تلخیص او را می آوریم:

***«هدف شارع از چند جهت شناخته می شود:***

***اول: امر و نهی ابتدایی صریح؛ امر از آن جهت امر است که مقتضی فعل است. در واقع هدف شارع آن است که فعل در زمان امر واقع گردد. نهی نیز به همین گونه مقتضی خود داری و ترك فعل است.***

---

۱ـ الموافقات، ج ۲، ص ۴۱۰.

۲ـ ر. ك: فصل اول از بخش دوم.

۳ـ الاعتصام، ج ۲، ص ۳۶۰ به بعد.

*دوم: توجّه به علل امر و نهی؛ مانند نکاح که برای مصلحت بقای نسل و بیع که برای مصلحت سود بردن از مبیع وضع و تشریع شده اند.*

*سوم: این که شارع در تشریع احکام، دارای اهداف اصلی و تبعی بوده است؛ بعضی از آن ها منصوص است و بعضی با اشاره بیان شده است و بعضی نیز از موارد منصوص استقرا گردیده اند و ما بدان استدلال می کنیم که هر آنچه دارای این شأن و خصوصیت باشد و بر آن تصریح و تنصیص نشده باشد و مطلوب و موردنظر شارع بوده، مقصود وی است.»*[1]

در این جا حاصل کلامش پایان می پذیرد. من گمان نمی کنم این که چهارم آن روش (یا جهت چهارم، بنا به کلام شاطبی) را ذکر نکرده است، تنها ناشی ازعدم توجه وی بوده؛ چون در کلام شاطبی آخرین روش است که طرح شده است. بنابراین، گمان دکتر عبدالمجید نجّار[2] را بدین صورت نمی پذیریم؛ زیرا این احتمال بعیدی است، به ویژه آن که شیخ ابن عاشور در صدد تألیف کتابی در زمینهٔ اهداف شارع، بلکه در مورد همین مسأله، یعنی «راه های اثبات اهداف شارع» بوده است. بنابراین، معقول نیست که کتاب مقاصدو خاتمه آن را بتمامه نخوانده باشد و ظاهراً این بخش راعمداً به دلیل کم ارزش دانستن آن، مسکوت گذاشته است.

## ۵ ـ استقرا

این روش ـ به خاطر اهمیتش ـ حق آن است که اول باشد، ولی عجیب است که شاطبی آن را همراه با چهار روشی که برای شناخت اهداف شارع ذکر

---

۱ـ مقاصد الشریعة الاسلامیه، ص۱۹.

۲ـ درمقاله ای تحت عنوان «راه های کشف اهداف شارع از نظر شاطبی و ابن عاشور» که در مجلهٔ «العلوم الاسلامیه» (شماره دوم، ۱۴۰۷) منتشر شده است. این مجله از سوی دانشگاه اسلامی امیرعبدالقادر در قسطنطنیهٔ الجزایر منتشر می شود.

کرده، نیاورده است. این در حالی است که وی اصولاً خاتمهٔ کتاب مقاصد را اختصاص به همین بحث داده است. وی این بحث را نه اول قرار داده و نه پنجم، و من از آن زمان که این خاتمه را خواندم هنوز در این تعجب باقی هستم که چرا استقرا را در بین راه هایی که ما را به شناخت مقاصد شارع می رساند ذکر نکرده است.

آنچه بر تعجب من می افزاید این است که کلام شاطبی پر است از ذکر استقرا، و بدان استشهاد می کند، یا امور را به آن احاله می نماید و یا ارزش و اهمیت آن را گوشزد می کند. من خود، ازاین گونه موارد، حدود صد مورد را در بخش های چهارگانهٔ «الموافقات» شمارش کرده ام. پس چگونه است که استقرا را به عنوان جهت و روشی مستقل و روشن، برای شناخت مقاصد و اهداف شارع، ذکر نکرده است؟!

آیا عدم ذکر استقرا به خاطر اکتفای او به احاله ها و اشاره های موجود در میان مباحث کتاب بوده است یا این که ناشی از غفلتی بوده که در حین تنظیم خاتمهٔ کتاب مقاصد بروی عارض شده است، و یا این که این امر به جهت دیدگاه خاصی بوده که وی نسبت به این موضوع داشته است؟ تاکنون پاسخی قابل توجه برای این سؤال نیافته ام.

به هر حال، واقعیت هر چه باشد، آنچه می توان بدان قطع و اطمینان داشت این است که استقرا ـ از نظر شاطبی ـ مهم ترآن وقوی تر این راه برای شناخت و اثبات اهداف شریعت است. ما درمباحث بعدی به تبیین این امر می پردازیم:

**اهمیت استقرا در نظر شاطبی**

شاطبی در مقدمهٔ اول از مقدمات سیزده گانهٔ کتاب «الموافقات» تصریح می کند به این که اصول فقه (یا مبانی اساسی و کلیاتی که فقه بر مبنای آن ها استوار است) باید قطعی باشند و ظن در آن ها قابل قبول نیست و دلیل آن عبارت است

از: «استقرای مفید قطع»[۱]؛ چرا که کلیات شریعت به دلیل واحدی مستند نیست؛ بلکه بر مجموعه ای از دلایل، که بر معنای واحدی وارد آمده اند، استوار است و نسبت به آن امر ایجاد قطع می کند و باید دانست که «تخلف بعضی از مصادیق از مقتضای کلّی باعث آن نمی شود که آن کلی از کلی بودن خارج شود و همچنین باید دانست که آنچه از نظر اکثریت غلبه داشته باشد، در شریعت همچون عام قطعی دارای اعتبار و ارزش است.»[۲]

به همین جهت است که شاطبی دائماً تأکید دارد برای آنچه می گوید و تقریر می کند، ادله استقرایی اقامه نماید و معتقد است که این یکی از وجوه امتیاز کتاب اوست. وی در این کلام به همین امر اشاره دارد: «ادلۀ معتبر در این جا عبارتند از آنچه بر اثر استقرای ادلۀ ظنی به دست آمده و دارای معنای واحدی است تا آن جا که مفید قطع شده است.»[۳]

سپس این مزیت را به صراحت برای کتابش ذکر می کند و می گوید: «در مورد مأخذ ادلّه دراین کتاب نیز چنین است.»[۴] و در جایی دیگر از «الموافقات»، دوباره به ذکر این امتیاز برای کتابش می پردازد و به عبارتی صریح تر می گوید «... این نیز گذشت که چگونه می توان از ادلۀ ظنی به قطع دست یافت. این از ویژگی های این کتاب است و هر کس اندکی در آن تأمل کند، به این حقیقت خواهد رسید و بدآن جهت خدا را شکر می کنیم.»[۵]

از کسانی که تأملی دراین امر کرده و این ویژگی را در کتاب او مورد تأکید قرار داده اند، شیخ عبداللّه دراز را می توان نام برد که «الموافقات» را مورد بحث و

---

۱ـ الموافقات، ج ۱، ص ۲۹.
۲ـ پیشین، ج ۲، ص ۵۳.
۳ـ پیشین، ج ۱، ص ۳۶ـ ۳۷.
۴ـ پیشین.
۵ـ پیشین، ج ۴، ص ۳۲۷.

بررسی دقیق و کاملی قرار داده و روش شاطبی را ستوده[۱] و چنین توصیف می کند: «وی در مورد ادلهٔ ظنی به تحقیق و تتبع می پردازد ـ در دلالت یا متن یا هر دو ـ و نیز وجوه عقلی را به همان دقت مورد بررسی قرار می دهد و دائماً با استفاده از ادلهٔ مختلف بر قوت استدلالش می افزاید و استقرا می کند، تا این که در نهایت نسبت به موضوع قطع پیدا می کند... این ویژگی استدلال های این کتاب است و روشی است موفق که وی را جز در مواردی نادر، به مقصد می رساند. خداوند او را مشمول رحمت واسعهٔ خود قرار دهد.»[۲]

این بررسی مختصری بود دربارهٔ اهمیت استقرا نزد شاطبی، به صورت کلّی و میزان اتکا و اعتماد او به آن. و اینک باز می گردیم به موضوع خاص خودمان؛ یعنی شناخت اهداف شارع واثبات آن به روش استقرا.

### استقرا و مقاصد

شاطبی از قدم اول در کتاب «الموافقات» بین استقرا و کشف از مقاصد شارع ارتباط برقرار می کند. این امر را در مقدمهٔ کتاب، در ضمن شرح داستان این تألیف، مشاهده می کنیم. وی می گوید: «آن گاه که اسرار درونی آشکار شد و خداوند کریم بر آنچه خواست توفیق داد و هدایت نمود، از آن پس دائماً به گردآوری مصادیق و افراد آن می پرداختم و نوادر و غرایب مسأله را جمع می کردم، هم به نحو تفصیلی و هم به نحو اجمالی و در این امور بر استقراهای کلّی اتکا نمودم و تنها اکتفا بر افراد و مصادیق جزئی نکردم. اصول و مبانی نقلی را بر اساس جوانبی از قضایای عقلی بنا نهادم و در این امور، تا آن جا که توانایی

---

۱ـ با این که در تعلیقات، شیخ دراز معمولاً از تمجید خودداری می کند و شدیداً در پی خرده گیری و استدراك است.

۲ـ الموافقات، ج ۴، ص ۳۲۳ ـ ۳۲۸.

داشتم، کوشیدم تا بتوانم اهداف کتاب و سنت را تبیین و تشریح نمایم ... »[1].

از آن جهت که اهداف کتاب و سنت تماماً بر اساس تفکر تعلیل شریعت و احکام آن استوار است و خلاصهٔ این تعلیل، در معلل بودن شریعت به رعایت مصالح متجلی می شود، بنابراین، اولاً آن چیزی که شاطبی استدلالش را با آن آغاز کرده همان استقرا است: «و آنچه که می تواند مورد اتکا قرار گیرد این است که ما احکام شریعت را استقرا کردیم و دریافتیم که اصولاً شریعت برای حفظ مصالح بندگان خدا وضع شده است.»[2]

وی حتی نصوصی را که برای استدلال بروجود تعلیل در موارد و مصادیق احکام شریعت آورده است، تنها بدان جهت آورده که استقرایی مفید علم قطعی - در مجموع - به دست آورد. بنابراین، دلیل او در مرحلهٔ اول و آخر، همان استقرا است.

شاید مهم ترین مسأله ای که در آن استقرا اجرا گردیده و همان جا بیان شده که استقرا مهم ترین روش برای اثبات اهداف و مقاصد شریعت است، همان مسألهٔ «قصدشارع بر مراقبت از زیربناهای سه گانهٔ ضروریات، نیازمندی ها و کمالیات ... »[3] باشد.

برای قائل شدن به این مسأله، یعنی قصد شارع بر مراقبت از این امور کلی سه گانه، کافی نیست که به یک یا چند نص - اگر یافت شود - که صراحتاً به این قصد اشاره دارد، استدلال شود. این امر، بزرگ تر و مهم تر از آن است که بتوان آن را با دلیلی که چه در ثبوت آن، چه در دلالت آن و چه در بدون معارض بودن آن احتمال مخالف راه دارد، اثبات نمود. این قضیه را نمی توان با دلایل ظنی اثبات و جز با دلیل قطعی مستحکم نمود؛ چرا که این، زیر بنای تمامی اصول

---

۱- پیشین، ج ۱، ص ۲۳، و آن صفحه پنجم از کلام شاطبی است.
۲- پیشین، ج ۲، ص ۶.
۳- پیشین، ص ۴۹.

در شریعت است[1].

پس روش قطعی در اثبات این امر چیست؟

وی می گوید: «دلیل این مسأله تنها به صورت دیگری قابل اثبات است و آن روح مسأله است و عبارت است از این که در ثبوت شرعی این زیربناهای سه گانه و مورد توجه بودن آن ها در نظرشارع، هیچ یک از اهل شرع که بویی از اجتهاد برده باشد، شک نمی کند.

دلیل آن، استقرای شریعت وتوجه به ادلهٔ کلی و جزئی آن است و امور عامی که شریعت در بر دارد و بررسی آن ها تا آن جا که به استقرای معنوی برسد که با دلیل خاصی ثابت نمی شود، بلکه در واقع ادله ای که به یکدیگر اضافه می شوند و دارای اهداف و اغراض مختلفی هستند، آن چنان که از مجموع آن ها امر واحدی حاصل می شود که تمامی آن ادلّه بر اثبات آن اشتراك دارند و مجموعاً موجب اثبات آن می گردند؛ همان گونه که نزد عامه مردم سخاوت حاتم و شجاعت علی(ع) و امثال آن ثابت شده است. در واقع مردم برای اثبات توجه شارع به این زیربناهای سه گانه به دلیل خاصی و یا وجه ویژه ای تکیه نمی کنند، بلکه این مسائل برای آنان از مجموع ظواهر و عمومات، مطلقات و مقیدات، مصادیق خاص در اشیای مختلف و واقعیات گوناگون در هر بابی از ابواب فقه، و هر نوع از انواع آن ثابت شده است، تا آن جا که تمامی آنچه را در ادله شریعت یافت می شود و دلالت بر حفظ و مراقبت شارع بر این موارد دارد با هم جمع می کنند. قرائن دال بر احوال خاص، اعم از منقول و غیرمنقول، نیز بدان اضافه می شود.»[2]

در مورد اثبات حفظ ضروریات پنج گانه (دین، جان، عقل، نسل و مال) نیز

---

۱ـ چرا که کلی دیگری بالاتر از این کلیات وجود ندارد که مسأله به آن منتهی شود، بلکه این امور مسائل اصلی شریعت هستند (الموافقات، ج۳، ص ۷).

۲ـ پیشین، ج۲، ص۵۱.

به همین روش استقرا عمل می گردد[1].

در بحث اوامر و نواهی از کتاب الأحکام یادآور می شود که می توان در مورد امر و نهی اخذ به ظاهر آن ها نمود، و نیز می توان با توجه به قصد شارع، آن گونه که از استقرا[2] در گفتار ما نیز کمی پیش از این، گذشت که با استقرا ثابت شده است هر چه در خدمت و موجب تقویت مقصود و هدف شرع باشد، آن نیز برای شارع مقصود و مطلوب است، اگرچه با قصد ثانوی[3].

آن جا نیز که درکتاب «الاعتصام» به مبارزه با بدعت ها می پردازد ودلایل مدافعان بدعت را در هم می کوبد، کلام را بدان جا می رساند که قاعدهٔ مصالح مرسله در حوزهٔ عبادات نمی تواند مداخله ای داشته باشد؛ چرا که احکام عبادات توقیفی است ومتوقف بر حکم شارع. در آن جا نیز برای اثبات مدعای خود به استقرای تعدادی از احکام عبادات می پردازد و روشن می کند که در آن ها نمی توان استدلال عقلی و تعلیل مبتنی بر مصلحت را اقامه نمود. وی سپس می گوید: «در این استقرا نکته ای است که از بررسی شریعت در می یابیم شارع آن را هدف قرار داده و بدان توجه نموده و به سوی تحصیل آن قدم برداشته و آن جهت رامعتبر شناخته، این که هرگاه تکالیف از این قبیل باشند، آنچه مورد توجه شارع است این است که در نزد آن توقف شود و کلاً نظر اجتهادی دربارهٔ آن داده شود و امور آن به واضع آن تفویض شود و در آن مورد تسلیم کامل رعایت شود...»[4].

و نیز می گوید: «با تمامی این دلایل آشکار می شود که قصد و هدف شارع این بوده است که هیچ یک از عبادات را به رأی و نظر بندگان خود واگذار نکند. بنابراین در مورد عبادات کاری جز توقف در حد و مرزهای شرعی آن ها برای ما

---

۱ـ برای مثال، ر. ك: مأخذ پیشین، ج۱، ص۳۸.
۲ـ پیشین، ج۳، ص۱۴۸.
۳ـ ر. ك: بحث مقاصد اصلی و تبعی در همین فصل.
۴ـ الاعتصام، ج۲، ص۱۳۱ـ۱۳۵.

باقی نمی ماند.»[۱]

گمان می کنم که همین قدر برای بیان میزان تکیهٔ شاطبی بر استقرا عموماً، و برای اثبات اهداف خصوصاً، کافی است. از همین جا آنچه که گفتیم استقرا نزد شاطبی مهم ترین روش شناخت مقاصد شرعی است، روشن می شود؛ اگر چه وی در خاتمه ای که به این موضوع اختصاص داده است سخنی از آن به میان نیاورده است.

اینک که به اهمیت استقرا نزد شاطبی پی بردیم، ضروری است که به موقعیت آن در مقایسه با سایر روش های شناخت مقاصد واهداف شارع بپردازیم. این بحث در یک کلام خلاصه می شود و آن این که اهداف و مقاصدی که با استقرا ثابت می شوند، اهداف بزرگ وعام شریعت اسلامی هستند و این ها عمده ترین مسائلی هستند که نظریه مقاصد شاطبی پیرامون آن به بحث پرداخته است. به همین جهت، در هر جا که به بررسی یکی از مسائل کلی شریعت پرداخته، یا یکی از اهداف عام آن را بیان کرده، استقرا دارای جایگاه ویژهٔ خود بوده است. علاوه بر آن، مقاصد استقرایی از دیگر مقاصد با این ویژگی امتیاز می یابند که این مقاصد قطعی و یقینی هستند و دیدیم - کمی پیش تر - که چگونه شاطبی بر قطعیت استقرا، اعم از این که تام باشد یا ناقص (به تعبیر شاطبی اکثری) تأکید دارد و بدین وسیله، نسبت به آنچه بین اصولیان و منطقیان رایج است و به جهت پیروی از منطق ارسطو عقیده دارند که استقرای ناقص، تنها افادهٔ ظن می کند و نمی تواند موجب علم گردد[۲]، تجاهل می نماید.

علاوه بر آن، اهدافی که توسط روش های دیگر ثابت می شوند، غالباً اهداف

---

۱- پیشین.

۲- ر. ك: بررسی و نقد علاّمه محمد باقر صدر در مورد این تقسیم ارسطویی از استقرا، که گروهی از فلاسفه و اصولیان مسلمان، همچون ابن سینا و غزالی، بدان عقیده دارند. در کتاب «الاسس المنطقیة للاستقراء»، ص۱۳ - ۳۲.

جزئی هستند و به این حکم یا آن حکـم و این نص یا آن نص تعلق دارند. به ویژه آن کـه بسیـاری از آن روش ها در مـقـابل مجـرد ظن و رجـحـان توقف می کنند؛ مـانند مقاصدی که تنها از ظاهر امر و نهی انتزاع می شود و همین طور مواردی که در آن به عللی که ما را به روش های ظنی می رسانند اتکا شده است؛ مانند روش مناسبت.

شاطبی اگر چه روش های چهـارگانه شناخت اهداف و مـقاصـد شارع را ذکـر می کند، ولی بـر استـقـرا بیش از دیگر روش ها اتکا دارد و بـه همین جـهت اهداف مـورداشـارهٔ او دارای امـتـیـاز عـمـومـیت و قطعـیت هـستند. وی در کم تر مـوردی متعرض اهداف جزئی و خاص متعلق به بعضی از تکالیف می شود و اگر در بعضی مـوارد هم به چنین امـوری می پردازد، تنهـا به عنـوان بررسی مـوردی است کـه عارض تحقیق وی شده است.

آنچه بسیار عجیب به نظر می رسد حکمی است که «دکتر عبدالمجید نجّار» در مـقـاله ای که قـبـلاً بدان اشـاره کـردیم، صـادر نموده است. وی اظهـار می دارد کـه شاطبی «طریق تجزیه و تـفـصیل و دقت در گسترش مـقاصد را طی می کند...» تا به وسیلهٔ این بیان نتیجه بگیـرد که شـاطبی در بین روش های اثبات مقـاصد، تنهـا به روش هایی اکـتـفـا کـرده کـه با ایـن طریق تجـزیه و تحلیل سـازگـار باشـد. وی می گوید: «آن گاه که به بیـان راه های کشف مقاصد شارع می رسـد... طبعاً با کلیه بحث کـه به عنوان خلاصـه آن تهـیه شـده متجـانس است و به همین جـهت غالبـاً به جـزئی و خـاص بودن تـوصـیف می شـود؛ چرا کـه در بـحث از اهداف شـارع، جـهت گیـری او به سوی تـعیین روش در قلمـرو یکایک احکام است و نه در قلمـرو اهداف کلی و عـام، و این چیـزی است کـه به روشنی در سـه روش اخیـر آشکار است.»

ظاهراً دکـتـر نجّار به طور کلی مـقاله اش، و بـه ویژه احکام وارده در این بخش را تنهـا بر مبنای خـاتمهٔ کتـاب «المقاصـد» تنظیم نموده است؛ چرا کـه این احکام، تنها ـ تاحدودی ـ با آن سازگار است.

همان گونه که گفتیم اهداف مورد بحث شاطبی ـ اصولاً ـ اهداف کلی است، که برای اثبات آن ها به روش استقرا تمسک کرده است و اصولاً اهداف جزئی و موردی را تنها به صورت حاشیه ای آورده است.

دکتر نجّار حتماً کتاب «المقاصد» را ـ لااقل ـ خوانده است، ولی اثر آن در این مقاله، که مبتنی بر خاتمه کتاب است، مشهود نیست. مهم ترین روش های کتاب از نظر او مورد بی توجهی قرار گرفته و حتی نسبت به نوع و چگونگی اهداف و مقاصد، که کتاب شاطبی را پر کرده است، دچار غفلت گردیده، در حالی که تنها بررسی عناوین شاطبی[1] برای درك این که او گرفتار اهداف موردی و جزئی نبوده و فقط به مسائل کلّی و اهداف عام پرداخته، کافی است.

اشکالی که براحکام دکتر نجّار وارد می شود، از آن جهت است که وی در مورد جایگاه استقرا در نظر شاطبی دچار غفلت شده است، در حالی که شاطبی در هر یک از مواردوباهر استدلالش، در کتاب «الموافقات» بدان تمسک نموده است.

در این مقاله، با وجود چنین خللی به مقایسه بین روش شاطبی و ابن عاشور پرداخته شده است... و به نظر می رسد برای ما کافی است مبنای این مقایسه ها تبیین گردد و روشن شود که براساس بی توجهی به موقعیت استقرا در نظر شاطبی شکل گرفته است.

---

۱ـ که عبارتند از: هدف شارع در وضع شریعت، توجه شارع در وضع شریعت به تفهیم، هدف شارع در وضع شریعت به تکلیف به مقتضای آن، هدف شارع در داخل کردن مکلف تحت احکام شریعت و اهداف مکلف در تکلیف.

## بخش چهارم

# ارزیابی کلی نظریهٔ شاطبی

فصل اوّل: نظریه شاطبی، سنت گرایی یا نوگرایی

فصل دوم: مقاصد و اجتهاد

**فصل اول:**

# نظریهٔ شاطبی، سنت گرایی یا نوگرایی

علی رغم آن که هیچ کس در نوگرایی هایی که شاطبی مطرح کرد ـ در اصول فقه و به ویژه در اهداف شریعت ـ با وی اختلافی ندارد و کسی را نمی یابیم که آن ها را به دیدهٔ قبول ننگرد و تحسین نکند، اما آنچه نیز که شک در آن سزاوار نیست، آن است که ممکن نیست شاطبی نظریهٔ خویش را از ابتدا بدون کمک، همراهی و یاری دیگری ایجاد و ابداع کرده باشد، طبیعت امور این چنین نیست، بلکه به ناچار باید از پیشینیان خود استفاده ها کرده باشد و نظریهٔ خود را بر آنچه آن ها بنیانگذاری کردند، بنا نهاده باشد. معنای این کلام آن است که شاطبی، هم از گذشتگان تبعیت کرده و هم چیزهای نویی را ابداع نموده است، هم ازدیگران تقلید کرده و هم نوآوری داشته است، هم گرفته و هم اعطا کرده است. و از هیچ کس ـ به هرجا هم که برسد ـ بیش ازاین انتظار نیست. آنچه مطرح است، تفاوت افراد در میزان نوگرایی وابداع و ارزش آن است.

**۱ ـ موارد تقلید و سنت گرایی**

بایستی از جنبهٔ پیروی و تقلید در نظر شاطبی آغاز کنیم؛ چرا که ابتدا و انتهای

این بحث همین جاست؛ زیرا مشاهده می کنیم شاطبی خود افتخار می کند که آنچه در مسیر ابتکار و نوآوری قدم برداشتم و توفیق ارائه نظریات جدید را یافتم، همه و همه «مسائلی بود که آیات و روایات، آن ها را مقرر داشته بود و استخوان بندی آن را نیکان گذشته فراهم کرده بودند وخطوط کلی آن را دانشمندان بزرگ از قبل ترسیم نموده بودند و ارکان آن را نظریات صاحب نظران مستحکم نموده بود.»[۱]

در طلیعهٔ این افراد، اصحاب پیامبر اکرم(ص) قرار دارند، «کسانی که مقاصد و اهداف شریعت را شناختند و تحصیل نمودند، قواعد و اصول آن را پایه گذاری کردند، افکار آنان در پرتو انوار آیات آن جولان یافت و با جدیت برای اجرای آن، از آغاز تا پایان کوشیدند. به همین جهت از خاص ترین خواص گردیدند و مغزِ مغزها شدندو ستارگانی گردیدند که هوشمندان با نور آنان هدایت می شوند.»[۲]

بنابراین، او ازآنچه آیات و احادیث تقریر نموده اند، بهره برداری می کند و در این امر از روش صحابه نیکوکار پیامبر اکرم(ص) هدایت می یابد و دانش هایی را که دانشمندان بزرگ چهارچوب آن را ترسیم نموده اند، گسترش می دهد و بنایی با عظمت برارکان و زیربنایی که اصولیان صاحب نظر ساخته اند، استوار می نماید.

این به نحو اجمالی، واما بامقداری تفصیل، در فصول گذشته، برای بررسی نظریهٔ شاطبی به جستجوی عقیدهٔ اصولیان[۳] و پیروان مذهب مالکی[۴] در زمینهٔ مسألهٔ مقاصد شریعت پرداختیم. با نگاهی به این دو فصل و مقایسهٔ آنچه در آن ها آمده با فصولی که پس از آن دو آمده است، بسیاری از وجوه تشابه و تلاقی روشن می شود، یا به عبارتی روشن تر، بسیاری از وجوهی که شاطبی تحت تأثیر پیشینیان خود قرارگرفته و از دیدگاه های آنان استفاده کرده، آشکار می گردد.

---

۱ـ الموافقات، ج۱، ص۲۵.

۲ـ پیشین، ص۲۱.

۳ـ فصل اول از بخش اول.

۴ـ فصل دوم از بخش اول.

اینک به اشاراتی مختصر به آن موارد می پردازیم:

**استفاده اش از اصولیان:**

همان گونه که مشاهده کردیم، اصولیان ـ از زمان جوینی وغزالی ـ مصالح را به سه گروه ضروری، حاجتی و تحسینی تقسیم می کنند. آنان ضروریات را به پنج مورد منحصر می کنند که عبارتند از: دین، نفس، عقل، نسل و مال. شاطبی نیز به همین روش عمل کرده است؛ و البته این مانع از آن نخواهد بود که ضروری ششم، که عبارت از «عِرض» است، بدان اضافه گردد[1]. و همان گونه که ملاحظه شد بعضی از اصولیان آن را اضافه کرده اند، که در جای خود گذشت. وی نیزمکرراً می گوید که این ضروریات در تمامی ملل و ادیان مورد حمایت و محافظت قرار گرفته و این در حقیقت کلام غزالی است و تمامی اصولیان ـ همان گونه که گفته شد ـ در این نظریه از وی پیروی کرده اند.

مثال هایی نیز که برای توضیح مراتب سه گانه ضروریات، حاجیات و تحسینیات و بیان حفظ ضروریات پنج گانه آورده است... تقریباً همان هایی است که درآثار دانشمندان قبل از او، و به ویژه غزالی می یابیم.

غزالی کسی است که شاطبی از بین اصولیان، بیش از همه از او یاد می کند. پس از او[2] ـ و با تفاوت زیاد ـ رازی و سپس جوینی قرار دارند، بعد قرافی و سپس ابن عبدالسّلام.

اما جوینی ـ که قدیمی ترین آنان است ـ همان گونه که مشاهده کردیم، کسی

---

۱ـ الموافقات، ج۳، ص۴۸؛ ج۴، ص۲۹.

۲ـ حقیقت آن است که ابوبکر بن عربی پس از غزالی بیش از همه یاد شده است؛ ولی ذکر او به صورت نقل مسائل متنوعی از او انجام گرفته که بسیاری از آن مسائل ربطی به موضوع ما ندارد. علاوه بر آن، استفاده از او در ردیف استفاده از مذهب مالکی می گنجد که هر دو را در بر می گیرد (ر. ک: فصل اندیشه مقاصد در مذهب مالکی).

بود که پیش از همه، اولین خشت نظریهٔ «مقاصد» را نهاد. پس شاطبی ـ هم چون دیگران ـ در این امر، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، به او مدیون است. با توجّه به همین بهره برداری کلی از افکار جوینی در کل مقاصد است که می توان اصل دیدگاه های شاطبی را در بعضی مسائل به اقوال جوینی ارجاع داد.

یکی از این موارد، همان است که ذکر آن گذشت و گفته شد که قواعد اساسی فقه، قطعی هستند نه ظنی. این مسأله ای است که شاطبی «الموافقات» را با آن شروع کرده و نیز همان است که در صفحات اول «البرهان» جوینی آمده است.

یکی دیگر همان است که در آثار شاطبی ملاحظه کردیم که می گوید: «احکام بر حسب کلیت و جزئیت با هم متفاوت هستند. گاه فعلی به صورت جزئی و موردی، مباح است، ولی به صورت کلی، واجب یا مستحب است...»[1] با همین معیار است که ـ در کتاب المقاصد ـ اظهار می کند: «تمامی موارد حاجیات و تحسینیات می توانند یکایک مانند یکی از افراد ضروریات باشند.»

مانند همین نظریه را نزد امام الحرمین می یابیم؛ مثلاً آن جا که به عقیدهٔ او بیع نسبت به عموم مردم جزء ضروریات به حساب می آید از آن جهت که «اگر مردم آنچه را که در اختیار دارند، مبادله نکنند، این به ضرورتی آشکار کشیده می شود. پس مستند بیع به ضرورتی نسبت به نوع بشر و کلیه افراد جامعه باز می گردد.»[2] به عبارت دیگر، بیع نسبت به هر یک از افراد جامعه جزء حاجیات است، ولی نسبت به مجموع جامعه از ضروریات محسوب می گردد.

این نظریه نزد شاطبی صیقل خورد و آشکارتر بیان شد، توسعه یافت و متطور شد. اگر در ذهن جوینی به صورت بذر بود، در کلام شاطبی به درختی

---

۱ـ ر. ك: مسائل مباح در بخش دوم.

۲ـ البرهان، ج۲، ص۹۲۳.

تبدیل شد.

جوینی توجه زیرکانه ای به تفاوت موجود بین تکالیف شرعی و کشش های غریزی، درموردتکامل در جلب مصالح و دفع مفاسد دارد. آنچه غریزه بدان میل می کند و شخص را به سوی آن می راند ـ مانند خوردن و آشامیدن و تملک کردن و جماع و جاه طلبی ـ در شریعت بسیار کم به سوی آن دعوت می شود و یا بدان تکلیف می گردد. بلکه مشاهده می شود که قید و بند هایی در مورد آن ها وضع می کند تا کشش های غریزی را از افراط و تجاوز از حد معقول و مشروع باز دارد. علاوه بر آن، آنچه را مردم به طور طبیعی از آن نفرت دارند، شرع آنان را آزاد گذاشته است که به مقتضای طبیعت خود از آن اجتناب نمایند[1]. اما آن جا که روح و جان افراد، عملی را سخت می شمارد و در انجام آن کاهلی می کند، شریعت به شدّت انجام آن را طلب کرده است و آن را به تأکید خواستار شده است؛ مانند عبادات، وادای حقوق به صاحبان آن و جهاد... .

شاطبی این توجه زودگذر جوینی را تعمیق بخشیده[2] و در بسیاری از زوایای تشریع اسلامی، آن را پی گیری نموده و آن گونه که عادت او است، در قالب قواعدی روشن و قانونمند تنظیم نموده است[3].

اما این کلام که شاطبی ازغزالی بهره های فراوان برده است، امری واضح و آشکار است که ده ها مورد از شواهد مختلف در «الموافقات» و «الاعتصام» بیانگر آن هستند، حتی می توان غزالی را یکی از بارزترین اساتید شاطبی شمرد، علی رغم این که سه قرن بین آن ها فاصله وجود داشته است.

کافی است بدانیم مهم ترین اصول، قواعد، مثال ها و اصطلاحاتی که در بین اصولیان رد و بدل می شود، از سوی غزالی وضع شده است و این ها همان

---

۱ـ البرهان، ج۲، ص۹۱۹ و ۹۳۸.

۲ـ آنچه قبلاً آوردم همراه با مقداری توضیح و تمثیل از خودم بوده که از کلام شاطبی اقتباس کرده ام.

۳ـ ر. ك: الموافقات، ج۲، ص۱۸۰ ـ ۱۸۲؛ وج۳، ص۱۳۰ـ ۱۳۴.

چیزهایی است که شاطبی به عنوان زیربنای نظریهٔ خود مورد استفاده قرار داده و بر مبنای آن، نظریهٔ خود را ساخته و پرداخته است.

اگرچه این موضوع در بحث ما دارای اهمیتی فراوان است ولی تنها به این امر منحصر نیست، بلکه شاطبی در «الموافقات» در حدود چهل مرتبه در مباحث مختلف کتاب از غزالی یاد می کند و در اکثر موارد با اواعلام موافقت می کند و نظریات او را مورد تأیید قرار می دهد، به اواتکا می کند و به آرا و نظریات او استشهاد می کند. بر خلاف این که در مورد بقیه اصولیان، و به ویژه رازی، در بسیاری از موارد از آنان انتقاد می کند و با آنان به معارضه و مخالفت می پردازد.

علاوه بر آن، او به بزرگداشت و تقویت بعضی نوشته ها و نظریات غزالی می پردازد، بدان گونه که جز در مورد امام مالک در مورد هیچ یک از علما چنین نمی کند و این نشانگر میزان توجه او به غزالی است. در این جا نمونه هایی از این موارد می آوریم:

ـ در مباحث اسباب و مسببات، متعرض آنچه برای مکلف سزاوار است می شود و در برخورد با اسباب مختلف، وظیفه وی را توجه به نتایج و عواقب آن ها می شمارد و می گوید: «غزالی این امر را در کتاب «الاحیاء» وغیر آن به حد کفایت مورد بحث قرار داده است.»[1]

ـ آن گاه که از صحت و بطلان و معنای آن ها نزد فقها سخن می گوید، کلام را به معنای اخروی آن ها می کشاند که عبارت است از این که عمل نزد خداوند مأجور باشد یا نباشد. وی سپس می گوید: و این معنا اگر چه اطلاقی غریب است، که علمای فقه متعرض آن نشده اند، ولی علمای اخلاق، مانند غزالی و دیگران ، متعرض آن شده اند. این از مواردی است که پیشینیان همواره بدان توجه داشته اند و باید در آنچه که غزالی در کتاب «النیة والاخلاص» راجع به این مسأله

---

۱ـ الموافقات، ج ۱، ص۲۲۸.

حکایت نموده تأمل نمود.»[1]

ـ در آن جا که به تقبیح کسانی می پردازد که در تفسیر قرآن، دانش های غیر مرتبط با آن را داخل می کنند و گمان می کنند که این کار به آنان در فهم مقاصد قرآن یاری می کند، به بیان ابن رشد (نوه) می پردازد و نقل می کند که وی معتقد است علوم فلسفی مطلوب هستند؛ زیرا فهم حقیقی شریعت و اهداف آن جز بدان ممکن نیست... و پس از این که با شدتی فوق العاده از وی انتقاد می کند، می گوید: «هیچ کس همچون افراد خبره و آگاه نمی تواند به بیان این امور بپردازد. ابو حامد در این مسائل خبره و آگاه است و با بیانی روشن در جاهای متعدد از کتاب هایش به این موضوع پرداخته است.»[2]

ـ در جای دیگر همچون بعضی از دانشمندان حکم کرده که اگر حرام تمامی جهان را فراگیرد و کسب حلال و خورد و خوراك بر مکلف ناممکن گردد، در این صورت می تواند به هر کسبی که برای وی میسر است بپردازد و از آن ارتزاق کند و می تواند در این امر از حد ضرورت نیز بگذرد، ولی نباید به حد رفاه و ناز و نعمت برسد... سپس می گوید: «غزالی این مسأله را در «الأحیاء» به نحوی شایسته و بسنده توضیح داده و در کتب اصولی خود، مانند المنخول و شفاء الغلیل، نیز آن را ذکر کرده است.»[3]

این مواردی که به غزالی و کتب وی ارجاع می دهد کاشف از میزان قدر شناسی و اعتمادی است که شاطبی نسبت به او در دل دارد و ضمناً اطلاع وسیع شاطبی را نسبت به کتب وی نشان می دهد. آنچه ذکر شد، تنها نمونه هایی بود و مانند آن فراوان است.

شاطبی از عزالدین بن عبدالسّلام و شاگردش قرافی نیز بهره برداری های

---

۱ـ پیشین، ص۲۹۲.

۲ـ پیشین، ج۳، ص۳۷۶.

۳ـ الاعتصام، ج۲، ص۱۲۵.

روشنی نموده است، به ویژه در مسائل راجع به مصالح و مفاسد و مسائل مربوط به مشقت که در فصل مصالح و مفاسد به بعضی از آن ها اشاره کردیم.

در موضوع مشقت ملاحظه می کنیم ابن عبدالسّلام ـ و به پیروی از او قرافی[۱] ـ مشقات را به دو قسم تقسیم می کند:

* مشقاتی که با تکالیف ملازم هستند، به نحوی که تکالیف بدون آن مشقت ها انجام نمی گیرند؛ مانند مشقت وضو و غسل در سرما و برخاستن برای نماز صبح و سختی روزه و حج و... «این مشقات هیچ اثری در اسقاط عبادات و طاعات و یا در تخفیف آن ها ندارند... .»[۲]

* و مشقاتی که ملازم با تکالیف نیستند، بلکه خارج از تکلیف هستند، گاهی در تکالیف وجود دارند و گاهی وجود ندارند. این مشقات به سه مرتبه شدید، خفیف و متوسط تقسیم می شوند... .

مشقات قسم اول، موردتوجه شارع قرار گرفته و به مقتضای آن در تکالیف تخفیف داده شده. مشقات خفیف مورد توجّه شارع قرار نگرفته و اعتباری ندارد. قسم متوسط نیز محل بحث و اظهار نظر و اجتهاد است که به کدام یک از طرفین ملحق می گردد.

شاطبی این تقسیم را اخذ نموده است[۳]، ولی به روش خود همراه با تعمیق و تنقیح آن که عادت وی است و در چارچوب نظریه مقاصد آن را درج نموده است.

ابن عبدالسّلام به بحث پیرامون صفات خلقتی ذاتی انسان پرداخته و حکم کرده است که در آن ها ثواب و عقاب مطرح نیست. وی می گوید: «هر صفت ذاتی که انسان در به دست آوردن آن نقش ندارد، مانند زیبایی صورت، اعتدال

---

۱ـ الفروق، فرق ۱۴.

۲ـ قواعد الاحکام، ج ۱، ص۹ـ۱۰.

۳ـ الموافقات، ج ۲، ص۱۵۶ ـ۱۵۸.

قامت، حسن اخلاق، شجاعت، جود و ... ثوابی بر آن تعلق نمی گیرد؛ چرا که این امور، هر چند ارزشمند است، ولی محصول تلاش و اکتساب صاحب آن نیست ...»[1].

در مورد صفات ناپسند، همچون نقص عقل، سوء خلق، بزدلی، بخل، قساوت قلب، وقاحت، میل به رذائل و بد شمردن فضائل نیز امر به همین منوال است ... و بنابراین به خودی خود مجازاتی بر آن مترتب نیست ...

شاطبی این مسأله را مورد بحث قرار داده، بدان عمق و وسعت بخشیده و با دقت صفاتی را که می توانند موجب مدح و ثواب یا ذم و عقاب باشند از آنچه نمی توانند، جدا ساخته؛ و به عبارت دیگر، آنچه را که شارع از بین تکالیف متعلق به این صفات، مورد نظر دارد یا ندارد، بیان کرده است[2].

**استفاده از مذهب مالکی**

باید دانست آنچه به شاطبی کمک کرد تا از این اشاره ها و جرقه ها، که به وسیلهٔ آن ها قریحهٔ بعضی از اصولیان به جوشش آمده، در مورد حکمت ها و اهداف شریعت خوب استفاده کند، و نیز به او در مسیر تحول و تطور این نظریه و بنا کردن نظریه بر این مبانی کمک نمود تا آن جا که برای ما نظریه ای که از همه جهت کامل است و در همه سو و تمامی جنبه های شریعت اسلام جریان دارد، بیان نماید، آشنایی کامل او با اصول و قواعد مذهب مالکی بوده است.

سابقاً، درفصلی ویژه، رابطهٔ مذهب مالکی و اصول آن را با اهداف شریعت بیان کردیم. برای درك میزان استفادهٔ نظریهٔ شاطبی از مذهب مالکی وی، باید

---

۱ـ قواعد الاحکام، ج ۱، ص ۱۳۷.
۲ـ الموافقات، ج ۲، ص ۱۰۸ ـ ۱۱۹.

بدان فصل مراجعه نمود.

در این جا نیز تذکر می دهم ـ فقط تذکر ـ که مذهب مالکی مذهب مصلحت، استصلاح، استحسان مصلحت گرا و تفسیر مصلحتی نصوص است، مذهبی است که تلاش در دفع مفاسد و بستن راه آن ها و از بین بردن اسباب آن دارد. مذهبی است که توجه فراوانی به اهداف مکلفان و نیات آنان مبذول می کند و تنها به ظاهر اعمال و الفاظ آنان اکتفا نمی کند و این مذهب بیش از دیگر مذاهب به علت جویی برای احکام شرعی متعلق به عبادات و معاملات می پردازد و می دانیم که علت جویی، همان روشن کردن مقاصد شارع و مبنا قرار دادن آن است.

این اصول بتمامه درنظریه مقاصد شریعت وارد گردیده. این اصول هستند که برای تفکر هدف جوی شاطبی زمینه را مهیا کرده است تا به نحوی که مشاهده می کنیم، کمال یابد.

پس از این تذکرات و اشاره هایی که به آبشخور اندیشهٔ شاطبی و چگونگی تأثیرپذیری و تبعیت وی از دیگران، در نظریه اش داشتیم، بسیار مفید به نظر می رسد که بپردازیم به بعضی از آنچه دربارهٔ فروعات نظریهٔ شاطبی و کمک ها و یاری هایی که از دیگران گرفته است، گفته شده و شایع گردیده است.

از جملهٔ این موارد نظری است که دکتر عبدالمجید ترکی و سپس دکتر محمد عابد جابری گفته اند و آن این که شاطبی در مقاصدش مکمّل آنچه ابن رشد مطرح می کرد، به شمار می رفت و از وی پیروی می نمود.

دکتر ترکی ـ که نظر خود را در سمینار ابن رشد، که به مناسبت هشتمین قرن درگذشت او در دانشکدهٔ ادبیات رباط برپا شده بود، ابراز می داشت ـ دربارهٔ ابن رشد می گوید: «سزاوار است روش تفکر فقهی او را تبیین نماییم، روش او راه را ـ به اعتقاد ما ـ برای تحولات بعدی آماده کرد، بلکه زمینه را برای تولد دانش جدیدی آماده ساخت. این علم پس از گذشت دو قرن از وفات او توسط شاطبی

اندلسی بنا نهاده شد و او نام «علم مقاصد شریعت» را برای آن برگزید.»[۱]

نمی دانم مقصود او از این جمله که می گوید: «شاطبی برای این علم از بین نام ها نام علم مقاصد شریعت را برگزید» چیست؟ چرا که نام مقاصد شریعت مدت های طولانی قبل از شاطبی مورد استعمال بوده است که در این باب مطالبی به حد کفایت ذکر گردید.

شاطبی آخرین کسی هم نبود که این نام را مورد استفاده قرار داد، شیخ ابن عاشور نیز اخیراً این اسم را مطرح نموده که ما در خاتمه کتاب بدان خواهیم پرداخت.

اما دلیل او بر این که ابن رشد راه را برای ظهور علم مقاصد شریعت، به دست شاطبی آماده کرده بود، این است که ابن رشد در مسیر عقلانی کردن فقه و ارتقای آن به عینی گرایی گام برداشته است. وی در این مورد می گوید: «بنابراین، تلاش او در راه ایجاد نظامی همبسته و منسجم که بر روی عقل تمرکز کند، و حرص او بر تحصیل عینی گرایی و یقین ـ به اعتقاد ما ـ راه را برای ظهور دانشی جدید به دست شاطبی ...» و کلامش را این گونه پایان می دهد که «... و ابن رشد را در کشف دانش جدیدکه همان علم مقاصد شریعت است، شریک می دانم.»

روشن است دلیلی که برای ما در مورد مشارکت ابن رشد در کشف علم مقاصد شریعت اظهار می دارد، چیزی جز یک سری ادعاهای پیچیده از این قبیل نیست:

ـ نظام فقهی منسجم که ابن رشد آن را مطرح کرد ـ یا تلاش کرد آن را ایجاد کند ـ چیست؟ و این اصطلاحات جدید که در موضوع بحث ما غریب نیز هستند، چه معنایی دارند؟

ـ مقصود دقیق از عبارت تمرکز بر روی عقل در ساختار این نظام فقهی

---

۱ـ مجموعهٔ مقالات سمینار ابن رشد، از انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی، رباط، ۱۹۷۸.

چیست؟و آیا ابن رشد در این امر از سایر فقها متفاوت و متفرد است؟

ـ و آیا تحصیل عینی گرایی و یقین نیز مخصوص ابن رشد است؟

واگر تمامی این امور را بپذیریم ـ در حالی که چیزی از آن ها پذیرفتنی نیست ـ آیا لازمهٔ آن این است و بدین وسیله ثابت می شود که ابن رشد دانش مقاصد شریعت را کشف کرد؟ و آیا واقعیات موجود نیز این ملازمهٔ فرضی را تأیید می کند؟

علاوه بر آن، دکتر ترکی این اعتقاد خود را با استدلال دیگری تقویت می کندکه اگر چه با موضوع بی ارتباط نیست، ولی چنین اعتقادی را نمی توان با آن دلیل مستحکم نمود، مگر با تکلف و تناقض فراوان وی می گوید: «ملاحظه می کنیم ابن رشد در «البدایه» کلمهٔ «مصلحتی» را در مقابل واژهٔ «تعبدی» استعمال می کند: (هیچ اشکالی ندارد که مصلحت های عقلی سبب عبادات واجب باشند و این در جایی است که شرع در آن، دو معنا را ملاحظه کرده باشد: معنایی مصلحتی و معنایی عبادی. مراد از مصلحتی، اموری است که به محسوسات بازگشت می کند و مراد از عبادی اموری است که به تزکیه نفس بر می گردد.)[1] ...»

اگر دکتر واژهٔ «مصلحتی» و استعمال آن را برای تعلیل احکام شرع تنها در «البدایه» یافته است، شاید با ملاحظهٔ «النهایه»[2] دریابد که این عبارات و اصطلاحات در کتب فقهی و به ویژه در آثار فقهای مالکی بسیار به کار رفته و در میان اصولیان، چه قبل از ابن رشد و چه بعد از او، شایع و رایج بوده است. ما نیز

---

۱ـ سخن از این جا تا انتهایش از بدایة المجتهد (ج۱، ص۱۵) آمده است.

۲ـبه ویژه آن که او دائماً از مقاصد، شاطبی و مصلحت گرایی سخن می گوید. علاوه بر آن از چند سال پیش به ما وعده داده است که از طرح های نزدیکش، آماده کردن بحثی از شاطبی و نظریهٔ مقاصد او است. این مسأله را در کتابش «مناظرات فی اصول الشریعة» (ص۵۲۸) ذکر نموده است. این کتاب برای اولین بار در سال ۱۹۷۸ به زبان فرانسوی منتشر گردید.

در این مورد آن قدر سخن گفته ایم که اینک از تکرار و افزودن بر آن بی نیازیم.

علاوه بر همهٔ آنچه گذشت، چیزی که تعجب بی پایان مرا بر می انگیزد، این است که چگونه بعضی از محققان صدور حکم و بیان نظریات جدید را بسیار ساده می گیرند، به سادگی احکامی صادر می کنند، نظریاتی مطرح می نمایند، ظواهر و تحولات را تفسیر می کنند و تمامی این ها بر مبنای واژه هایی است که در جایی دیده اند. سپس آن ها را به عاریه می گیرند، آن ها را پر رنگ تر می نویسند و زیرش خط می کشند... و پس از آن بر دیگران ضروری و واجب می شمارند که دلیل آنان را بپذیرند و بر مبنای همان الفاظ و واژه ها، به چنین نظریاتی معتقد گردند؛ در صورتی که حتی ده ها لفظ مانند آن نمی توانند موجب چنین نظریات و احکامی شوند.

اگر از نظر موازین علمی جایز باشد که ابن رشد را بنیانگذار نظریه اهداف شریعت بشناسیم و شاطبی را نیز تحت تأثیر او بدانیم، تنها بدین دلیل که او لفظ «مصلحت» را در نوشته های خود استعمال کرده، بهتر آن است که چنین نظریه ای را بر مبنای استفادهٔ او از کلمات «مقصد شرع» و «مقصود شرع» بنا نماییم، کلماتی که هیچ فقیه و اصولی را نمی توان یافت که این کلمات را استعمال نکرده باشد (به عنوان نمونه به بخش اول مراجعه کنید).

ابن رشد مکرراً عبارت «مقصود شارع» و امثال آن را ذکر کرده است، ولی در جملاتی گذرا و در موضوعاتی که با بحث ما (مقاصد شریعت) ارتباط چندانی ندارد؛ مثلاً در بحث عقاید:

آن جا که به انکار و انتقاد از تأویلات ناصحیحی می پردازد که فرقه های کلامی انحرافی در موردعقاید اسلامی مطرح نموده اند، می گوید: «اگر در تمامی این تأویلات تأمّلی کنیم و مقصد شرع را نیز مورد توجه قرار دهیم، آشکار می شود که بسیاری از آن ها، اقوالی ساخته دست بشر و تأویلاتی بدعت آلوده هستند. من بعضی از این گونه عقاید را که در جایگاه عقاید ضروری در شرع، که دین جز با

آن ها کامل نخواهد بود، قرار گرفته اند، در این جا ذکر می کنم و در تمامی این موارد به جستجوی مقصد شرع می پردازم ... .»[1]

و آن گاه که به گرایش های متکلمان در مورد صفات خداوند ـ عزّوجل ـ می پردازد، بدان جا می رسد که این مذاهب را در سه محور محدود می کند: «مذهب کسانی که عقیده دارند صفات همان ذات باری تعالی هستند و کثرتی وجود ندارد. و مذهب آنان که معتقد به کثرت هستند واین گروه به دو قسم تقسیم می گردند: گروهی این کثرت را کثرتی قائم به ذات و گروهی دیگر آن را کثرتی قائم به غیر دانسته اند.» وی سپس می گوید: «و تمامی این دیدگاه ها از مقصد شرع دور است. بنابراین آنچه که سزاوار است عموم مردم از این صفات بدانند، همان است که در خود شرع بدان تصریح شده و آن، قبول وجود چنین صفاتی است بدون این که تا این حد به توسعه و تفصیل آن پرداخته شود... »[2].

وی سپس در جملات بعدی تصریح می کند به این که «مقصود از دانستن در عامهٔ مردم، عمل کردن آنان است؛ پس آنچه برای اعمال سودمندتر باشد، سزاوارتر است. اما مقصود از دانش در مورد علما هر دو مورد است؛ یعنی علم و عمل.»[3]

و در کتاب دیگرش (فصل المقال) می گوید: «و باید بدانی که مقصود شرع این است: آموختن دانش راستین و کردار صحیح... »[4].

دکتر جابری نیز بر امثال چنین نصوصی یا دقیق تر بگوییم، بر امثال چنین الفاظی تکیه کرده و گفته است: «... شاطبی این تفکر را از ابن رشد گرفته است. وی این نظریه را در بحث عقاید تنظیم کرده و شاطبی آن را به بحث اصول انتقال

---

۱ـ مناهج الادلة في عقائد الملّة، ص۱۳۳.

۲ـ پیشین، ص۱۶۷.

۳ـ پیشین، ص۱۸۰.

۴ـ فصل المقال، ص۴۹.

داده است ... »[1].

و بدین گونه، محققی بزرگ و متفکری مشهور، باخیالی آسوده، به آسانی و سادگی به این عقیده گرایش پیدا می کند که نظریهٔ مقاصد را شاطبی از ابن رشد اخذ کرده است، در حالی که نه جستجویی، نه احتمالی، نه اثباتی و نه استدلالی در کار نیست.

اما اگر دکتر جابری خود را نیز بدانچه برای خوانندهٔ آثار شاطبی لازم می داند و می گوید: «خواننده هرگز قادر به درك جنبه های مختلف نوگرایی در تفکّر و نظریهٔ شاطبی نخواهد شد و مقصود وی را نخواهد فهمید، مگر این که دو شرط در وی موجود باشد: اول این که اطلاعاتی وسیع داشته باشد، نه تنها در حوزهٔ فقه و اصول، بلکه در تمامی شاخه های مختلف فرهنگ عربی، اعم از تفسیر، حدیث، فقه، اصول، کلام، منطق، فلسفه، تصوف و ... »[2]. اگر خود را نیز بدان متعهد می شمرد، به ویژه در پی وسعت اطلاع در فقه و اصول می بود، که میدان و خاستگاه طبیعی شاطبی و نظریه وی بوده اند، دیگر اسیر بعضی از واژه هایی که ابن رشد در بحث عقاید مورد استفاده قرار داده نمی شد، تا این که از آن ها کلیدی برای تفسیر آنچه شاطبی دربارهٔ اهداف شریعت گفته است، بسازد و نتیجه، آن می شد که به این حقیقت دست می یافت که آنچه شاطبی پیرامون مقاصد شریعت مطرح کرده است، نظریه ای کاملاً جدید[3] است.

در این جا تنها یک نکته باقی مانده و آن این که باید به امری اشاره کنم که در موضوع مورد بحث ما روشنگری فراوان دارد: شاطبی معمولاً از ابن رشد (نوه) چیزی ذکر نمی کند. آن ابن رشدی که مکرراً نام او را برده است و از وی سخنانی نقل کرده و به کلمات اواستدلال نموده، ابن رشد جدّ است. آن گاه که شاطبی و

---

۱ـ بنیة العقل العربی، ص۵۵۴.
۲ـ پیشین، ص۵۵۲.
۳ـ پیشین، ص۵۰۲.

دیگران به طور مطلق از ابن رشد سخن می گویند، مقصودشان همان ابن رشد جد است (تنها درحوزهٔ فقه). پس اگر جویندگان نظریهٔ شاطبی همت خود را متوجه شناخت او ومیراث ارزشمند فقهی او می کردند، بسیار مفیدتر و به واقع نزدیک تر بود؛ چرا که مسلّم است شاطبی به او اعتمادی فراوان داشته و به اقوال وی استشهاد نموده است، و بدان جهت که زعیم فقهای اندلس و مرجع آنان در مسائل دقیق و پیچیده و پوشیدهٔ مذهب بوده و در مورد فقه مالکی آن چنان «بیان و تحصیلی»[1] دارد که چشم متاخران را خیره کرده و او را در نظر ایشان بسیار بلند مرتبه نشان می دهد... .

اما ابن رشد نوه، دارای چندان اثری که مرتبط باشد با آنچه شاطبی نوشته است، نیست و شاید یک بار هم که شاطبی از او ذکری به میان آورده، در مقام بحث از علومی بوده که به قرآن اضافه شده اند... . آن جا که از همهٔ کسانی که علومی را به قرآن می افزایند و آن را در فهم قرآن ضروری می دانند، انتقاد می کند، می گوید: «ابن رشد حکیم در کتابش، که آن را به نام «فصل المقال فیما بین الشریعة والحکمة من الاتصال» نامیده است، گمان کرده که دانش های فلسفی، مطلوب هستند؛ زیرا هدف حقیقی شریعت جز به کمک آن علوم فهمیده نمی شود. و اگر کسی ضد آنچه را که او گفته است بگوید، بی راه نگفته است و شاهد بین این دو قول، روش سلف صالح است دربارهٔ این علوم. آیا آنان نیز به این دانش ها تمسک می کردند، یا آن ها را رها کرده توجهی بدانها نداشتند، در حالی که ما قطع داریم آنان به خوبی قرآن را می فهمیدند. پیامبر اکرم(ص) و گروهی دیگر برای آنان بدین امر شهادت می دهند. پس هر کس باید بنگرد که در کجا قدم می گذارد... »[2].

---

۱ـ این نام کتاب ارزشمند او است که اخیراً در بیست جلد منتشر شده است.

۲ـ الموافقات، ج۳، ص۳۷۶.

در نهایت باید بگویم سزاوار نیست کسی تصور کند که می خواهم با این سخن، مقام و منزلت ابن رشد (نوه) را تنزل دهم و از دانش و فکر او چشم بپوشم. ما را نیامده است که دربارهٔ او جز بزرگداشت و تجلیل روا داریم. مرا نیز باید یکی از کسانی به حساب آورد که بسیار به تکریم او عقیده دارم؛ ولی فقط می خواهم که هر امری را در جای خود قرار دهم، به ویژه آن که مسأله مربوط به روش تحقیق و وسایل اثبات و استدلال و چگونگی حکم در مورد مسائل باشد... .

آنچه نیز که دکتر سعد محمد شناوی دربارهٔ اثر پذیری شاطبی از پیشینیان خود، بدان گرایش پیدا کرده، از همین باب است. وی ابن تیمیه و ابن قیم را از جمله کسانی می شمارد که شاطبی از آنان تأثیر پذیرفته و می گوید: «امام شاطبی تحت تأثیر آنچه که در نوشته های پیشینیان آمده است، قرار داشته، کسانی مانند عزابن عبدالسّلام، ابن تیمیه، ابن قیم و قرافی. به همین جهت است که کتب او سراسر مشحون و همراه است با بیان و تحلیل نظریات ارزشمند آنان وهمین موجب شده است که در ذهن وی نظریهٔ مصالح مرسله و مبتنی بودن تمامی احکام شرع بر مصالح و شاخص بودن قانونگذاری اسلامی به خاطر این اصل شکوفا گردد... »[1].

ولی جای نهایت تأسف است که این کلام نمی تواند تماماً مورد تأیید و تصدیق قرار گیرد؛ چرا که:

۱ ـ نویسنده هیچ گونه دلیل ـ یا قرینه ای ـ بر این که شاطبی تحت تأثیر ابن تیمیه و ابن قیم بوده است، ارائه نکرده است و من تأکید می کنم با این که عادت معمول شاطبی ذکر پیشینیان و علمای سابق است، ولی هرگز نامی از این دو نفر نیاورده است.

اگر چه ابن تیمیه و ابن قیم در زمان شاطبی و بعد از آن در شرق بسیار مشهور بوده اند، ولی نشانه و اثری از ایشان یا آثارشان در مغرب و اندلس نمی یابیم و

---

۱ـ مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة فی الفقه الاسلامی، ج ۱، ص ۱۵۰ .

اصولاً فقه حنبلی و کتب و نام های حنبلیان در این منطقه، کم تر از هر مذهب دیگری مطرح بوده است.

شاطبی نیز تنها در یک مورد می گوید: «بعضی از حنابله معتقدند که ...»[1] و آن در جایی است که به بحث پیرامون ادعای اجماع هایی می پردازد که ثابت نمی شوند و بعضی برای بستن راه بر روی بحث از چنین ادعاهایی استفاده می کنند. وی درآن جا به مناقشه نسبت به بعضی از اموری می پردازد که در مورد آنان ادعای اجماع می شود، ولی در واقع اجماعی نیستند. با این حال، من بعید می دانم که شاطبی حتی این مطلب را نیز مستقیماً از مؤلفی حنبلی مذهب گرفته باشد، و بعیدتر آن است که او بر بعضی نوشته های ابن تیمیه و ابن قیم دست یافته باشد، به ویژه آن که او از کسانی نیست که به مشرق زمین سفر کرده باشد، همچون ابن عربی یا طرطوشی[2]، که شاطبی بسیار از آنان نقل می کند و همچون استادش ابی عبدالله مقری که دربارهٔ خود می گوید: «در دمشق با شمس الدین بن قیم جوزی که از یاران فقیه ابن تیمیه بود، ملاقات کردم.»[3]

ولی تمامی این مطالب نمی تواند ادعای دکتر شناوی (وکیل) را اثبات کند و یا حتی آن را در معرض قضاوت و رسیدگی قرار دهد.

۲ ـ اعتقاد به این که همهٔ انواع احکام شرع، مبتنی بر مصالح مرسله باشند، اعتقادی است درنهایت بی دقتی و بی مبالاتی؛ چرا که همهٔ انواع احکام شرعی مبتنی است بر ادلهٔ شرعیهٔ معروف، از قبیل کتاب، سنت، اجماع و ...، مصالح مرسله تنها یکی از ادلهٔ متعدد و مختلفی است که احکام شرع بر آن ها مبتنی

---

۱ـ الاعتصام، ج ۱، ص ۳۵۶.

۲ـ ذکر نام این دو نفر به ویژه اشاره است به این احتمال که کلام مذکور از یکی از این دو نقل شده باشد، این دو در موارد بسیاری از سفرهای طولانی شان به شرق حکایت کرده اند و از برخوردشان با طرفداران مذاهب مختلف سخن گفته اند.

۳ـ ر. ك: نفح الطيب، ج۵، ص۲۵۴؛ نيل الابتهاج، ص۲۵۰.

می گردند و کسانی که مصالح مرسله را به عنوان دلیل پذیرفته اند، همان گونه که روشن است، تنها یک نوع از احکام شرعی اجتهادی را مبتنی بر آن می دانند.

۳ـ نمی دانم معنای «شاخص بودن قانونگذاری اسلامی به خاطر این اصل» چیست. این کلامی غریب است، «و اگر کسی مخالف این را بگوید، بی راه نگفته است.»[1]

آنچه ما از قوانین ملت های قدیم و جدید می شناسیم، اساساً بر مصالح مرسله استوارند؛ چرا که تمامی مصالح آنان مرسله است، بلکه مرسله بودن مصالح آنان بیش از مصالح مرسلهٔ ما است. پس در اصل، مصلحت مرسله ـ اگر بدان قائل شویم ـ اصلی مشترك بین ما و دیگران خواهد بود و نه اصلی که ممیز و مشخص ما از دیگران باشد. آنچه شریعت اسلامیِ ما را از دیگر شرایع جدا می کند، اصول دیگری غیر از این اصل است، به ویژه اصول منصوص.

پس قانونگذاری اسلامی توسط اصل مصالح مرسله شاخص نمی شود، بلکه اساساً به وسیلهٔ تضییق دایرهٔ مصالح مرسله مشخص و ممیّز می گردد. این از ممیزات قانونگذاری اسلامی است که حد معینی برای کار برد مصالح مرسله تعیین کرده است... .

در نهایت می رسیم به آنچه استاد محمد ابوالاجفان، که از کتب و رساله های ایشان بسیار سود برده ام، بدان گرایش دارد. استاد ابوالاجفان از نقش شاطبی در مسائل علمی سخن می گوید و اظهار می دارد که پیش از همه باید از سهم او در شکل گیری نظریهٔ اهداف و مقاصد شریعت سخن گفت. وی می گوید: «... و بدین وسیله خشت های مستحکمی به بنایی که محققان اهداف شریعت بر پا نموده اند می افزاید...»[2] و از آنان ابن عبدالسّلام، قرافی، ابن قیم و مقری (جد)

---

۱ـ این عبارت از آن شاطبی است و کمی پیش از این آن را نقل کردیم.

۲ـ فتاوی الامام الشاطبی، ص۶۳.

را ذکر می کند و می گوید: «و او از اساتید شاطبی است که در تکوین شخصیت وی و جوشیدن نبوغ او تأثیر داشتند.»[۱]

این امکان وجود داشت و یا اصولاً بهتر بود که علی رغم میل استاد به مبالغه، از صدور چنین حکم عامی پیرامون تأثیر مقری بر شاطبی، چشم پوشی می شد؛ ولی وارد شدن در بحث از نقش شاطبی در شکل گیری نظریهٔ اهداف، به خودی خود او را بدین سو کشاند، به ویژه آن که استاد، مقری راجزء دانشمندانی ذکر کرده است که این نظریه را پایه گذاری کرده اند و این مبالغه ای بزرگ تر ازمبالغهٔ اول است.

شاید استاد ابوالاجفان در این موضوع ـ همان گونه که درنامه نگاری ای که داشتیم، بدان اشاره کرده، تحت تأثیر استادش مرحوم محمد فاضل بن عاشور[۲]، وروش او در استنباط قواعد فقهی قرار گرفته است. وی می گوید: «ایجاد نردبانی که ابواسحاق شاطبی بر آن بالارفت، با این روش عالی اجتهادی انجام گرفت تا آن جا که به قلل مرتفع قواعد قطعی رسید.»[۳]

حقیقت این است که مقاصد در دیدگاه مقری ـ و در مهم ترین کتابهای او و نزدیک ترین آن ها به این موضوع (که همان قواعدالفقه است) ـ از آنچه که در تمامی کتب اصولی یا در بعضی کتب فقهی یافت می شود فراتر نمی رود و یا اصولاً بدان پایه نمی رسد.

به عنوان نمونه آنچه را که در قاعده ۱۱۳۴ آورده ذکر می کنیم که می گوید: «مصالح شرعی سه گروه هستند: ضروریات، حاجیات و متمّمات. در هنگام تعارض، اولی بر دومی و دومی بر سومی مقدم است. دفع مفسده نیز بر مبنای همین سه موقعیت اجرا می گردد.

---

۱ـ پیشین.
۲ـ از خلال سخنرانی یا گفتار آینده اش.
۳ـ اعلام الفکر الاسلامی فی تاریخ المغرب العربی، ص۸۴.

و در قاعدهٔ ۱۱۸۸ می گوید: «تمامی شرایع، اجتماع و اتفاق دارند بر ضرورت حفظ موارد پنج گانهٔ عقل، خون، نسب، عرض و مال و بعضی دین را نیز بدان ها اضافه کرده اند ... » من گمان می کنم پس از بحثهای فراوان گذشته، دیگر نیازی به توضیح و تشریح این کلام وجود ندارد.

و در قاعدهٔ ۱۰۰۶ می گوید: «یکی ازاهداف شرع حفظ و صیانت از اموال مردم است و از همین جهت از نابود کردن آن و نیز از بیع غرری و مجهول نهی شده است ... ».

و در قاعدهٔ ۸۳۱ آمده است: «یکی از اهداف شریعت عبارت است از اصلاح بین مردم و از بین بردن موارد نزاع ... ».

به هر حال می توان گفت: ابوعبدالله مقری قواعدش را با توجه به بعضی از آنچه که درکتب فقهی و اصولی دربارهٔ مقاصد شریعت مطرح بوده، نگاشته و تنظیم نموده است و شاید بتوان این احتمال را نیز مطرح کرد که کار او موجب توجه و بیداری شاطبی شد[1] و او را به نظریهٔ مقاصد ملتفت نمود.

شایداستفاده از روشی که شیخ ابن عاشور بدان اشاره داشت، مهم ترین چیزی است که شاطبی از قواعد مقری اخذ نموده است[2]. البته می دانیم که مقری نیز در این امر، هم از جهت روش و هم از جهت نتیجه گیری، مسبوق دیگران بوده است. وی در مواردی بسیار از فروق قرافی اخذ نموده است و شاطبی همان گونه که قواعد مقری را درس گرفته است، فروق قرافی را نیز آموخته است.

سخن گفتن از مقری و تأثیر او بر شاطبی در مورد مقاصد شریعت، مرا اصولاً

---

۱ـ مقری در سال ۷۵۷ به غرناطه رفت و در سال ۷۵۹ در فاس وفات یافت.

۲ـ مقصودم استفاده تنها در مسألهٔ مقاصد و اهداف است؛ امّا در حوزهٔ فقه، بدون شک قواعد وی فوائد فراوان دارد و کافی است که بدانیم کتاب مقری بیش از ۱۲۰۰ قاعدهٔ فقهی را جمع کرده و آن گونه که من می دانم، هیچ کتاب دیگری بدین اندازه جمع آوری نکرده است.

به سوی بحث از این امر می کشاند که شاطبی تا چه میزان ممکن است از بقیهٔ اساتیدش و از زمانه اش استفاده کرده باشد؟

باید به اختصار بگویم: در بسیاری از فتاوای دانشمندان مشهور معاصر شاطبی و به ویژه اساتید وی، تحقیق و تتبع نمودم (و در این مسیر المعیار الونشریسی به دادم رسید)، در مورد بعضی نیز در تراجم ایشان تحقیق کردم و به ویژه در «نیل الابتهاج»؛ ولی نزد آنان چیز قابل توجهی در این مورد نیافتم. سابقاً هم گفتیم که آنچه از نامه های شاطبی ممکن بود، دیده ام و آن نیز در این مورد چیزی به دست نمی دهد.

از مواردی که این نتیجه را مورد تأکید قرار می دهد این است که شاطبی ـ در رسیدن به نظریهٔ مقاصد ـ ذکری از هیچ یک از اساتید خود و دانشمندان روزگارش به میان نمی آورد، بلکه گاه بعضی مظاهر اختلاف و تضاد بین او و بعضی فقهای دورانش مشاهده می شود و جز با اندکی از آنان تفاهم و دوستی نداشته، به ویژه با مفتی «فاس» و قاضی اش علامه قباب.

علاوه بر این، وی نسبت به تمامی متأخران دیدگاهی معروف داشت. وی از اعتماد و اتکا بر کتب آنان پرهیز می کرد. یکی از یارانش که این امر را مشاهده کرد، از وی سبب آن را سؤال نمود. وی جواب داد: «اما آنچه که دربارهٔ عدم اعتماد من بر تألیفات متأخر ذکر کردید، این تنها رأی و نظر شخص من نیست، بلکه آن گاه که با بصیرت و آگاهی کامل بین کتب متقدمان و متأخران مقایسه ای کردم، بدین نتیجه رسیدم. منظور من از متأخرین، امثال ابن بشیر، ابن شاس، ابن حاجب[1] و افراد پس از او است. یکی از فقها نیز در ملاقاتی که داشتیم از باب نصیحت به من توصیه کرد که از کتب متأخران دوری و کناره گیری کنم و از

---

۱ـ اولی از قرن ششم است و آن دو دیگر از قرن هفتم و عجیب این است که ابن بشیر کتابی دارد به نام «الانوار البدیعه الی اسرار الشریعه» (ر. ك: الدیباج المذهب، ص۸۷).

سر نصیحت عبارت تند و خشنی به زبان آورد. علاوه بر این، تساهل در نقل از هرکتابی با دین خدا سازگاری ندارد ...»[۱].

اما کسی که او را نصیحت کرده و عبارتی خشن دربارهٔ فقهای متأخر به وی گفته بود، دوست و استادش قباب بود. وی دربارهٔ ابن بشیر و ابن شاس می گفت: «آنان فقه را فاسد کردند»[۲].

به همین جهت است که شاطبی کتب متقدمان را منبع عمدهٔ خود قرار می دهد، بلکه بدان سفارش و تأکید می کند: «بدین جهت کتاب ها، کلام ها و روش های متقدمان برای آن کس که می خواهد در علم احتیاط کند، مفیدتر است ـ هر نوع از علم که باشد ـ و به ویژه علم شریعت که ریسمانی محکم است و یاوری بسیار حمایتگر.»[۳]

گمان می کنم در این سخت گیری شاطبی وتعمیم امر در تمامی علوم، مبالغه و جفایی به چشم می خورد که پوشیده نیست[۴].

به هر حال، آنچه موردنظرما است، تأکید بر این امر است که شاطبی اصولاً از سلف صالح، یعنی صحابه، تابعان و امامان متبوع و فقها و اصولیان بزرگ استمداد می کرد. به همین جهت است که تفکر و نظریهٔ او عموماً امتداد فقه سلیم و دیدگاه مستحکم و روش پابرجا است و این منافاتی ندارد با آن که وی از توجیهات و تذکرات متأخران استفاده کرده و از طریق آنان به قرن پنجم و پیش از آن گذر کرده است و از اساتیدش ـ به ویژه ـ آنچه را آموخته است که ـ عادتاً ـ هر

---

۱ـ نیل الابتهاج، ص۵۰.

۲ـ پیشین.

۳ـ الموافقات، ج۱، ص۹۹؛ نیز ر. ک: ص۹۷.

۴ـ وی در موارد مکرر این حکم را در مورد تمامی علوم ذکر می کند و این نشان می دهد که بر آن تعمد و اصرار دارد و معتقد است هر علم متقدمی بر هر علم متأخری مقدم است و این نه صحیح است و نه پذیرفتنی.

دانشجو و دانش آموزی از استادش می‌آموزد و آن آمادگی، توجیه، آموزش و... است.

## ۲ ـ موارد نوگرایی در نظریهٔ شاطبی

در آغاز این فصل گفتیم که نوگرایی شاطبی در اصول فقه و اهداف شریعت امری است که کسی در آن اظهار مخالفتی نکرده است و هیچ کس را نمی‌یابیم که بدان شهادت ندهد یا اشاره‌ای نکند.

شاطبی خود اولین کسی است که به موارد نوگرایی و ابداع خود در الموافقات خود توجه دارد و بدان توجه می‌دهد. وی می‌گوید: «آن گاه که رازهایی پنهان آشکار شد و خداوند بدان چه اراده کرده بود هدایت فرمود و توفیق عنایت کرد...»[۱].

وی از آن هراس داشت که نوگرایی‌های او با انکار و بی‌میلی روبه رو شود، به همین جهت خوانندهٔ خود را مورد خطاب قرار می‌دهد و با این کلام به او اطمینان می‌دهد که: «اگر در مورد این کتاب، انکار برتو عارض شد و توجهی به نوگرایی و ابتکار و اختراع در آن ننمودی و چنین گمان کردی که تا کنون چیزی مانند آن نشنیده‌ای و در علوم شرعیِ اصلی، بدین منوال چیزی تألیف نشده و کاری به این شکل صورت نگرفته است، به این اشکال، بدون این که جستجو و تفحص کنی توجه نکن و این گمان را بی جهت صحیح و مفید مشمار؛ چرا که این گفته‌ها ـ بحمدالله ـ همان است که آیات و اخبار نیز آن را مقرر داشته است و...»[۲].

ترس شاطبی از بدفهمی نظریاتش ـ به سبب جمود، رکود، تکرار و طول و

---

۱ـ الموافقات، ج ۱، ص۳ف.

۲ـ پیشین، ص۲۵؛ تتمه کلامش در اول این فصل ذکر شده.

تفصیل های بی مورد که درکتب و تألیفات اهل علم به چشم می خورد ـ تا بدان حد رسیده که به ناچار بعضی از آنچه را که مورد تحقیق قرار داده بود و می خواست بیان کند، رها نموده و به رمز و اشاره اکتفا کرده است. وی «الموافقات» را با این عبارت محرّك و اشاره وار به پایان می برد: «به حمد خداوند، هدف مورد نظر حاصل شدو به تفضل خداوند آنچه وعده دادیم، محقق نمودیم. تنها چیزهایی باقی می ماند که آوردن آن ها ممکن نیست و با وجود نیاز فراوان به آن ها، کسانی که آن مطالب را بیاورند، کم هستند. من ترسیدم که طالبان به جا و به مورد بدان ها دست نیابند و نتوانند پراکنده هایش را به سلک انتظام درآورند، به همین جهت به بیان آن ها نپرداختم و قلم و انگشتان خود را در این زمینه به کار نینداختم. تنها باید متذکر شوم که لابلای مباحث کتاب رمزهایی قرار داده ام که اشاره به آن مسائل مورد نظر داردو شعاع های نورانیش کاشف از آن آفتاب نورافشان است و هر کس به جستجوی آن بپردازد، به کمک خداوند امید رسیدنش بدان وجود دارد ...».

در کلمات ما گذشت که صاحب کتاب «نیل الابتهاج»، کتاب «الموافقات» را چنین توصیف می کند که «نظیری ندارد» و بدون شک به نوگرایی ها و ابتکارات این کتاب اشاره دارد که مهم ترین و اساسی ترین آن ها مطالبی است که به اهداف شریعت مرتبط است.

در این اواخر متوالیاً اشارات و اظهاراتی در مورد ابداعات و ابتکارات شاطبی ملاحظه می شود؛ مثلاً علامه شیخ محمد رشید رضا گواهی می دهد که کتاب «الموافقات» در موضوع خود همانند ندارد و «پیش از آن کتابی به این مسائل نپرداخته است» و در مورد نویسنده اش می گوید: «از بزرگ ترین مجدّدان و احیاگران در اسلام است[1]». وی در کتاب دیگرش «تاریخ الاستاذ

---

۱ـ از مقدمه اش بر کتاب «الاعتصام»، ص۴.

الامام» نیز به همین گونه رفتار کرده و شاطبی را از مجدّدان قرن هشتم شمرده است[1].

مؤلف کتاب «المجددون فی الاسلام، من القرن الاول الی الرابع عشر» نیز از وی پیروی کرده و پس از تلخیص کلام شیخ عبدالله دراز، دربارهٔ اهمیت مقاصد و منزلت شاطبی در ابراز این نظریه (از مقدمه وی بر الموافقات) می گوید: «و این جنبه ای از ابتکار و نوگرایی است که دارای ارزشی عظیم است ...»[2].

وی سپس می گوید: «به این جهت شاطبی - پس از امام شافعی - دارای آن فضیلت بزرگ است؛ چرا که او درتوجه به آنچه که روح شریعت یا روح قانون خوانده می شود، براین روزگار جدید پیشی گرفت و این به جهت توجّه کاملی بود که به اهداف شریعت داشت و روش خاصی که درعلم اصول فقه پیش گرفته بود ...»[3].

با توجه به همین امر، شاطبی را از اهل تجدید و ابتکار در قرن هشتم شمرده است، اگر چه کسانی چون ابن خلدون، ابن تیمیه و ابن قیم را بر او از نظر مرتبه مقدم داشته است[4].

شیخ مصطفی الزرقا نیز می گوید: «کتاب الموافقات... بزرگ ترین کتابی است که در اصول فقه و اهداف شریعت می شناسیم. مؤلف پرتوفیق آن، جالب ترین تفکرات مستحکم و بینش فقهی و روش های نو و ابتکاری را درآن آورده است.»[5]

---

۱ـ در تصدیر کتاب.

۲ـ المجددون فی الاسلام، عبدالمتعال الصعیدی، ص۳۰۹.

۳ـ پیشین، ص۳۰۹.

۴ـ پیشین، ص۲۰۴ و ۳۱۱. اما این تقدیم و همین طور بعضی از عقایدش در مورد افکار شاطبی، ضرورتی ندارد که مورد قبول و استفاده ما واقع شود؛ چرا که از موضوع و هدف ما خارج است.

۵ـ المدخل الفقهی العام، ج۱، ص۱۱۹.

دکتر مصطفی سعید الخن نیز به همین منوال می گوید: «مؤلف در این کتاب روش خاصی را که کسی دیگر در پیش نگرفته، طی نموده است ... ».

و سرّ آن این است که: «او از طریق اهداف شریعت، اصول فقه را مورد بررسی قرار داده است.»[1]

من قصد آن را ندارم که با آوردن این گواهی ها و امثال آن، نوگرایی شاطبی را اثبات کنم، بلکه تنها این کلمات را می آورم تا قلبم و قلب خواننده مطمئن شود، به ویژه این که سخن گفتن از ابتکارات شاطبی، تنها نسبت به میراث عظیم تألیفات و تلاش های علمی ای که در مورد اصول و فروع شریعت اسلام، و به ویژه در زمینهٔ اصول و فقه صورت گرفته است، انجام می گیرد و این مستلزم اطلاع وسیع و جستجوی دقیق در تألیفات علمای پیش از شاطبی است که این امر برای یک نفر، حتی اگر تمامی عمرش را در این راه صرف کند، متعذّر و ناممکن خواهد بود، مخصوصاً که اکثر این تألیفات هنوز به صورت خطی باقی مانده، یا از بین رفته و یا ناشناخته است. به همین جهت گواهی محقق واحدی نمی تواند کافی باشد و برای یک نفر نیز شایسته نیست ـ مخصوصاً اگر چون من کم بضاعت باشد ـ که اجازه دهد در چنین امری به تحقیقات و تلاش های او در جستجو و کسب اطلاع و مقایسه اکتفا گردد، بلکه به ناچار بایستی ـ برای رسیدن به اطمینان و قبول ـ بعضی از این گواهی ها را به همراه بعضی دیگر بیاورد تا به نحوی تواتر معنوی دست یابد.

علاوه بر آن، چیزی که می توانم به این گواهی ها پیرامون نوگرایی شاطبی بیفزایم، این است که جنبه های مختلف این ابتکار را مورد بحث قرار دهم و به توضیح و تفصیل آن بپردازم. اگر چه در بخش های گذشته بعضی از آن ها را مورد بررسی قرار دادیم؛ ولی تنها در حد اشاره از آن گذشتیم و بدان حد نمی تواند

---

۱ـ دراسة تاریخیة للفقه واصوله، ص۲۱۹.

مطلوب ما را بر آورده نماید. پس از این، به مهم ترین جنبه های نوگرایی که مایهٔ امتیاز شاطبی از دیگران در بیان اهداف شریعت است می پردازیم:

**الف: وسعت بحث**

این آشکارترین و مشهورترین جنبه ای است که شاطبی را از متکلمان پیش از او، درمسألهٔ اهداف و مقاصد شریعت، ممتاز می کند. افراد پیش از او موضوع را در ضمن اشارات و کلماتی بیان می کردند و اگر تمامی کلمات آنان را جمع کنی، تنها به چند صفحه (نوشته های هر یک از آنان) می رسد. اما آن گاه که شاطبی وارد این میدان شد، بزرگ ترین بخش کتاب «الموافقات» را بخش «اهداف» - یا کتاب المقاصد - قرار داد و بدین وسیله، اهداف به صورت امری آشکار و عینی در آمد که کسی نمی تواند از آن غفلت کند یا آن را فراموش نماید و یا از ارزش و اهمیت آن بکاهد. در حالی که پیش از آن بحثی مختصرو نا آشکار بود وجز دانشمندان بزرگ، که در شریعت و علوم آن رسوخ دارند، کسی بدان توجهی پیدا نمی کرد و حتی آنان نیز آن را تنها برای خود ادراك می نمودند و از نور آن در اجتهاد و دانش خود بهره می جستند و برای مردم آن را - به صورت صریح و آشکار - بیان نمی کردند؛ تنها بعضی اصول و تذکرات مربوط بدان را به نحوی موجز ذکر می نمودند.

یکی از بزرگ ترین دانشمندان درزمینهٔ اهداف و مقاصد، علامه محمد طاهربن عاشور، متعرض این مسأله شده است و نمونه هایی از تعلیل ها و اشارات مقاصدی را که بعضی از پیشینیان مطرح می کرده اند - ولی متروك و مجهول مانده است و کسی یافت نمی شود که آن ها را جمع کند وعرضه نماید - ذکر کرده است. وی سپس می گوید: «... و افرادی یگانه که به نظر من عمرشان را صرف ایجاد چنین دیدگاهی نمایند، بدانان ملحق می گردند؛ همچون عزالدین عبدالعزیزبن عبدالسّلام، مصری شافعی در قواعدش و شهاب الدین احمدبن ادریس قرافی،

مصری مالکی در کتابش «الفروق». اینان مکرراً تلاش کردند تا نظریه اهداف شرعی را تأسیس کنند و فرد یگانه ای که توانست این دانش را تدوین کند، شیخ ابواسحاق ابراهیم بن موسی شاطبی مالکی بود... و من پا جای پای او می گذارم... »[1].

شیخ عبدالله دراز ـ در مقدمه اش بر الموافقات ـ مقایسه ای بین توجه شاطبی به اهداف و التفات پیشینیان او به این امر صورت داده است. وی ملاحظه کرده که افراد پیش از او و غیر از اشاره به این امر در ضمن بحث های دیگر کاری نکرده اند. وی سپس می گوید: «... و همین طور علم اصول فاقد بخش عظیمی باقی ماند... تا این که خداوند ابواسحاق شاطبی را ـ در قرن هشتم هجری ـ برای جبران این نقص و ایجاد این بنای عظیم آماده کرد... »[2].

بنابراین درنظر او تفاوت حجم اهداف بین اصولیان متقدم و شاطبی به اندازهٔ فرق بین «اشارات» و «عمارت» است.

استاد مصطفی زرقا نیز حجم عظیمی را که شاطبی به اهداف شریعت داد، نسبت به افراد پیش از او با تشبیه دیگری بیان کرده است. وی می گوید: «او به علم اصول فقه و کتب این علم، بیانی نو در باب اهداف شریعت اضافه کرد و این همان جنبه ای بود که در تألیفات اصول فقه سهمی کم و ناچیز از توجه دانشمندان را به خود اختصاص می داد و این امر با اهمیت فراوان آن در طریق استنباط احکام تناسبی نداشت. امام ابوحامد غزالی پیش از آن، بذر این موضوع را در «المستصفا»ی[3] خود پاشیده بود. سپس شاطبی این بذر را در موافقاتش به خوبی

---

۱ـ مقاصد الشریعة الاسلامیه، ص۸.

۲ـ الموافقات، ج۱، ص۶.

۳ـ ر . ك: فصل اندیشهٔ مقاصد در میان اصولیان. در آن جا گفته شده که موقعیت غزالی در بیان مقاصد و توجه دادن بدان و کاشتن بذرهای اولیه آن چگونه است. سزاوار است این را هم توجه دهیم که کلام غزالی دربارهٔ مقاصد قبل از «المستصفی» در «شفاء الغلیل» آمده است.

رویانید تا آن جا که به بوستانی سایه گستر تبدیل گردید.»[۱]

به عقیده دکتر عجیل النشمی بحث دربارهٔ اهداف به دست غزالی در «شفاء الغلیل» آغاز شد. وی سپس می گوید: «و آن کس که این علم را کامل کرد و به تفصیل آن پرداخت و قواعد آن را تنظیم نمود... همان امام... شاطبی است...، بلکه محصول کار شاطبی...، در اهمیت، کم تر از نتیجهٔ کار شافعی در کتابش «الرسالة» نیست؛ چرا که این علم را تدوین کرده و ابواب آن را تنظیم نموده و قواعد استنباط را جمع آورده است....»[۲]

به عقیدهٔ من اهمیت این جنبه ـ یعنی وسعت بحث ـ متوقف بر نفاست و ابتکاری بودن مضمون آن نیست، بلکه تنها در وسعت بحث و اختصاص یک کتاب کامل[۳]، شامل صدها صفحه، بدان موضوع است و این همه در بردارندهٔ توجه کامل به اهداف شرع و تغییر موضوعات آن از جنبه ها و زوایای مختلف است. این به خودی خود کاری جدید است واز جهت جلب توجه به مقاصد و اهداف شرع و ترغیب به التفات به آن و تفکر در مورد آن اهمیت فراوان دارد و گمان می کنم که این جنبهٔ کمّی ظاهری ـ در کار شاطبی ـ تا کنون بیش از دیگر جنبه ها موجب انگیزش و استفاده بوده است؛ بدین جهت که گروهی کم از اهل علم و دانش پژوهان هستند که «الموافقات» را به طور کامل و دقیق مورد بررسی قرار داده باشند و از آن کاملاً استفاده کرده باشند و ما مأموریم که به ظاهر حکم نماییم...!

باید دانست که حجم اهداف از دیدگاه شاطبی محصور در کتاب «المقاصد»

---

۱ـ از مقدمه اش بر فتاوای امام شاطبی، ص۸.

۲ـ از مقالهٔ «مقدمات فی علم اصول الفقه» که در مجلهٔ «الشریعة والدراسات الاسلامیه» صادره از دانشکدهٔ شریعت دانشگاه کویت (شمارهٔ ۲، محرم ۱۴۰۵، نوامبر ۱۹۸۴) منتشر شده است.

۳ـ اگر چه کتاب المقاصد یکی از بخش های الموافقات است، ولی در موضوع و تنظیم، کتابی کامل و مستقل است.

نیست، بلکه همان گونه که دیدیم[1]، این بحث در تمامی مباحث و بخش های «الموافقات» و دیگر نوشته های او حاضر و مطرح است و این قدمی نو و کامل است در علم اصول فقه و تألیفات مربوط به آن.

سابقاً بحث اهداف، موضوعی بود که به مناسبت های مختلف در جای جای مباحث اصولی مطرح می شد یا بدان اشاره می گردید، ولی توسط شاطبی تبدیل به روحی شد که در بیشترین بخش های این علم ساری و جاری گردید و قویاً می تواند به شکلی روشن و واضح در عالم فقه و علم فقه جریان یابد. و این از طریق داخل شدن اهداف در صحنهٔ اجتهاد فقهی میسر می گردد، اعم از این که اجتهاد در فهم نصوص و تفسیر یا استنباط از آن ها باشد و یا در مواردی باشد که نص خاصی در مورد آنان وارد نشده است. در فصل آینده، که آخرین فصل نیز خواهد بود، با عنایات خداوند دوباره به این بحث باز خواهیم گشت.

**ب: اهداف مکلّف**

این نیز یکی دیگر از جنبه های الهام و ابتکار در نظریهٔ شاطبی است؛ چرا که اهداف شارع جز با تصحیح و تأیید اهداف مکلف محقق و کامل نخواهد شد. شاطبی در نتیجهٔ توجه فراوانی که به اهداف شارع داشت به این امر هدایت شد که گفتگو از اهداف شارع را با سخن از اهداف مکلفان در هم بیامیزد و این ابتکاری کاملاً نو و تازه در این موضوع بود؛ یعنی الحاق سخن دربارهٔ اهداف مکلفان بحث از در اهداف شریعت و ارتباط دادن این به آن و بیان تلازمی که بین آن دو مطرح است و تأثیری که در تکامل یکدیگر دارند.

دانشمندان ـ توحید شناسان، دانشمندان علوم تربیتی یا اخلاق و فقیهان ـ

---

۱ـ ر. ك: فصل ابعاد نظریه.

دربارهٔ این موضوع در باب نیت سخن گفته اند و توجه لازم را بدان مبذول داشته اند، تا آن جا که ابن ابی حمزه اندلسی مالکی می گوید: «دوست داشتم فقیهی فقط و فقط این را عهده دار می شد که به مردم اهدافشان را در اعمالی که انجام می دهند، می آموخت و تنها و تنها به تدریس اعمال نیت ها می پرداخت؛ چرا که برای بسیاری از مردم، تنها از جهت بی توجهی بدان اشکالاتی پیش می آید.»[1]

شکی نیست که شاطبی از آنچه دانشمندان دربارهٔ نیات و اهداف نگاشته اند استفاده کرده و نظریه خود را بر مبنای آن تنظیم نموده است. وی در این امر، به ویژه مدیون مذهب خود، مالکی است که برای توجه به نیات و اهداف مکلفان در آنچه که عبادات نامیده می شوند، حدّی نمی شناسد، بلکه توجه فراوان و بیش از حدّ معمول نسبت به اهداف مکلفان در تمامی اقوال و افعال و عقود و تصرفاتشان مبذول می دارد... و سابقاً در محل خود به میزان کافی به بیان این امر پرداختیم.

با توجه به همهٔ این امور، شاطبی مبتکری یگانه بود در ایجاد ارتباط بین اهداف شارع و اهداف مکلف و گنجاندن یکی در دیگری، در کتاب مقاصد شرع، و در توجه به اهداف مکلف از طریق در نظر داشتن مقاصد شارع... .

### ج: اهداف شارع چگونه شناخته می شود؟[2]

این نیز از مباحث کاملاً جدیدی است که شاطبی مطرح کرده است. این موضوع به همان میزان که جدید است، دارای اهمیت نیز هست؛ چرا که هر بحثی دربارهٔ اهداف و هرگونه وسعتی که به دامنهٔ بحث داده می شود و هر قدمی که در

---

۱ـ دکتر عمر سلیمان الاشقر این متن را در کتاب «مقاصد المکلفین» آورده است، ص۹۷ .

۲ـ ر . ك: فصل مخصوص این موضوع در بخش سوم.

مسیر کشف جدید کلیات آن برداشته می شود، تماماً متوقف هستند بر ایجاد و حفظ روش صحیح شناخت اهداف.

از همین جاست که در می یابیم شاطبی با طرح این موضوع چه خدمت بزرگی ارائه کرده است. به نظر من اهمیت طرح این موضوع از سوی شاطبی و قرار دادن آن در یک مبحث ویژه، از آنچه که در آن بحث گفته است، با همهٔ اهمیتی که دارد، بیشتر است. پرداختن به این موضوع در مبحثی ویژه، تا حد زیادی، شبیه است به پرداختن به موضوع اهداف در کتابی ویژه. آنچه نیز که پیرامون چگونگی آشنایی با مقاصد شارع در مناسبت های مختلف بیان داشته، شبیه است به عقاید و تذکرات مقاصدی که در غیر کتاب مقاصد مطرح نموده است.

اگر شاطبی با اختصاص کتابی خاص به موضوع اهداف، فقط موضوع را به گونه ای دیگر مطرح کرد و از وضعی که داشت به شکلی دیگر در آورد، با اختصاص مبحثی ویژه به «چگونگی شناخت اهداف شارع» و قرار دادن آن در بین مباحث مربوط به اهداف، ابتکاری کاملاً نو خلق کرد و در معنای وسیع کلمه، نوگرایی کاملی نشان داد. وی با طرح این مبحث ـ بیش از هر مبحث دیگر ـ برای دانشمندان راه ورود به جهان اهداف و استخراج گنج ها و رمزهای آن را باز نمود.

به هر حال، این موضوع هنوز هم نیازمند بحث و بررسی بیشتر و گسترش و تدقیق فراوان است. همان گونه که ملاحظه کردیم، پس از شاطبی، به همت شیخ ابن عاشور قدم های بلندی در این مسیر برداشته شد و تذکرات و مثال هایی نو برای آن مطرح گردید. دکتر عبدالمجید نجار نیز در نگارش خود مقاله ای ویژه به این موضوع اختصاص داده که پیش از این از آن سخن گفتیم.

**د: عرضهٔ قواعدی بسیار**

شاطبی حرص و ولع خاصی به نگارش و جمع آوری قواعد عمومی و تنظیم

آن ها، به نحو دقیق و متمرکز داشت و واضح است که قواعد عمومی - در هر علمی از علوم - ستون هایی هستند که آن علم بر مبنای آن ها به پای می ایستد و به وسیلهٔ آن ها مطالبش تنظیم می گردد و جزئیات آن علم در جهت آن ها نظم می گیرد و نظریاتش رشد می نماید، به ویژه در موضوع مورد بحث ما، امام الهام بخش ما، دلیل دیگری بر مؤسس و مبتکر بودن خود اقامه می کند و این از طریق مطرح کردن ده ها قاعده است که برای ما بسیاری از جوانب نظریهٔ مقاصد را جمع آوری می کنند و راه را برای عبور روشن می نمایند.

من بعضی از این قواعد را جمع آوری نموده ام، آن ها را که به نظرم مستحکم تر و روشن تر آمده است؛ و آن ها را بدان سان که می آید مرتب و منظم کرده ام و می دانم که بعضی از آن ها در بین فصول گذشته مطرح شده اند. اما فرمول بندی قواعد، غالباً از آن شاطبی است و من تنها در مورد جمع آوری، تکمیل یا تلخیص آن دستی داشته ام. البته دخالت من بسیار کم بوده، آن چنان که کم یا زیاد، در مفهوم قاعده دخالتی نداشته است. هر قاعده ای شمارهٔ جلد و صفحهٔ موافقات را در پی دارد و گاه این شماره ها به خاطر ورود در چند جا یا توضیحاتش، متعدد شده اند...، و در هر جا که علاوه بر شمارهٔ بخش، حرف(ع) هم آمده است، مقصود ارجاع به کتاب «الاعتصام» است. آن قواعد عبارتند از:

### قواعد مقاصد

**اولاً: اهداف شارع**

۱ - وضع احکام و شرایع تنها برای حفظ مصالح مردم، هم در دنیا و هم در آخرت است: ج۲، ص۶.

۲ - با استقرای ادلهٔ شریعت - کلی و جزئی - به طور قطعی ثابت می شود که شارع در پی حفظ مصالح ضروری، حاجیات و تحسینیات است: ج۲،

ص۴۹ - ۵۱.

۳ - ضروریات: مواردی هستند که در حفظ مصالح دینی و دنیایی ضروری هستند، آن چنان که در صورت فقدان آن ها مصالح دنیوی محقق نخواهند شد، بلکه مفاسد و هرج و مرج حاصل خواهد شد و زندگی از بین خواهد رفت و در آخرت از رستگاری و نعمات الهی خبری نخواهد بود، بلکه زیانکاری آشکار گریبان گیر انسان خواهد شد: ج ۲، ص۸.

۴ - حاجیات: مواردی هستند که برای گشایش امور و رفع تنگناها و گرفتاری مورد نیاز هستند، ولی نبودن آن ها باعث نمی شود که فسادی کلی و زیانی انبوه گریبان گیر انسان شود: ج۲، ص۱۱.

۵ - تحسینیات یا کمالیات: عبارت است از تحصیل عادات نیکو که شایستهٔ شأن انسان است و دوری از حالات آلوده، که افکار برتر از آن دوری می جویند. این بخش شامل مکارم اخلاقی می گردد: ج۲، ص ۱۱.

۶ - مجموع ضروریات پنج گانه عبارتند از: دین، جان، نسل، مال و عقل: ج۲، ص۱۰.

۷ - تمامی امت، بلکه سایر ادیان بر حفظ این ضروریات پنج گانه اجماع دارند: ج۱، ص۳۸؛ و ج۲، ص۲۵۵.

در مورد حاجیات و تحسینیات نیز موضوع به همین نحو است: ج۳، ص۱۱۷.

۸ - اصل این ضروریات در قرآن و تفصیل آن در سنت بیان شده است: ج ۴، ص۲۷.

۹ - اهداف ضروری در شریعت برای حاجیات و کمالیات اصل هستند: ج ۲، ص۱۶.

۱۰ - هر مرتبه ای از این مراتب سه گانه دارای مکمّل هایی هستند، آن چنان که اگر موجود نباشند، به حکمت اصلی آن ها خللی وارد نمی شود: ج۲، ص۱۲.

۱۱ ـ هر تکمله ای ـ از آن باب که مکمل است ـ شرطی دارد و آن شرط این است که حفظ و رعایت آن منجر به باطل شدن اصلی که در پی تکمیل آن است، نشود: ج۲، ص۱۳.

۱۲ ـ مجموع حاجیات و مجموع کمالیات، هر یک را می توان به عنوان یکی از افراد ضروریات اعتبار نمود: ج۲، ص۲۳.

۱۳ ـ در هیچ یک از قواعد کلی، از ضروریات، حاجیات و کمالیات نسخ واقع نشده است. نسخ تنها در مصادیق واقع گردیده است: ج۳، ص ۱۰۵ و ۱۱۷.

۱۴ ـ اگر مصلحت غالبی، معمولاً متناظر با مفسده ای باشد، خواست شارع رفع آن است و نهی نیز به خاطر همین واقع گردیده است: ج۲، ص۲۶ـ ۲۷.

۱۵ ـ از وضع شارع فهمیده می شود که طاعت و معصیت، بر حسب میزان مصلحت ناشی از آن ارزشیابی می شوند و دانسته شد که بزرگ ترین مصلحت ها عبارت است از جریان یافتن امور پنج گانه ضروری که در هر آیینی معتبر دانسته شده است. بزرگ ترین مفاسد آن است که به این ضروریات اخلال کند: ج۲، ص۲۹۸ـ۲۹۹.

۱۶ ـ برای بستن راه مفاسد بر حسب میزان هر مفسده، نسبت به آن سخت گیری یا تساهل می شود: ع، ج۱، ص۱۰۴.

۱۷ ـ در اهداف شرع دوری از نواهی بیش از انجام اوامر مورد تأکید قرار گرفته و دفع مفسده از جلب مصلحت اولی است: ج۴، ص۲۷۲.

۱۸ ـ اصل در عبادات ـ نسبت به مکلف ـ تعبد است بدون توجّه به اهداف مورد نظر، و اصل در احکام عادی توجه به اهداف است: ج۲، ص۳۰۰ و ع، ج۲، ص۱۳۵.

۱۹ ـ اهداف کلی تعبد عبارتند از: تسلیم بودن نسبت به اوامر خداوند متعال،

تنها در مقابل او خضوع کردن، جلال و جبروت او را به بزرگی شناختن و توجه به او: ج۲، ص۳۰۱.

۲۰ ـ آفرینش دنیا بر مبنای نعمت دادن به بندگان است، تا از آن استفاده کنند و لذت ببرند. آنان نیز باید خداوند را به خاطر این نعمت ها شکر کنند تا خداوند در آخرت بدانان پاداش دهد. این دو از آشکارترین اهداف شریعت هستند: ج۲، ص۳۲۱.

۲۱ـ هدف شارع از وضع شریعت: نجات دادن فرد مکلف از دایرهٔ خواست های شهوت و هوس، تا آن که همان گونه که در مواقع نیاز و اضطرار بندهٔ خدا است، در مواقع اختیار نیز بندهٔ او باشد: ج۲، ص۱۶۸.

۲۲ ـ شریعت وضع شده است برای آن که هواها و خواست های بندگان خدا تابع خواست و هدف شارع مقدس باشد. خداوند نیز برای بندگان خود در لذات و استفاده از نعمات به میزان کافی، آن چنان که به مفسده یا مشقتی منجر نگردد، وسعت قائل شده است: ج۱، ص۳۷۷.

۲۳ ـ سختی و مشقتی که از مخالفت با هوا و هوس ناشی می شود جزء سختی ها و مشقت هایی نیست که از جانب شارع مورد توجه قرار گرفته باشد و به همین جهت به موجب آن رخصتی نسبت به فعل حرام یا ترک واجبی داده نشده است: ج۱، ص۳۳۷ و ج۲، ص۱۵۳.

۲۴ ـ مخیّر دانستن کسی که استفتا می کند[1]، با هدف شریعت متضاد است؛ چرا که راه پیروی از هوایٰ نفس را برای او می گشاید، در حالی که شارع در پی نجات دادن او از پیروی هوای نفس است: ج۴ ص۲۶۲.

۲۵ ـ شارع تکلیفی را که همراه با رنج و سختی و مشقت باشد، مورد نظر قرار

---

۱ـ مانند این که مفتی به او بگوید: مورد سؤال تو بنابر فلان مذهب حرام و بنابر فلان مذهب جایز است... و سپس وی را مخیّر قرار دهد.

نمی دهد: ج۲، ص۱۲۱.

۲۶ ـ بحثی در این نیست که شارع با وجود مشقتی که ممکن است همراه تکلیف باشد، خواستار تکلیف است، ولی مقصود وی خود مشقت و سختی نیست، بلکه مقصود اصلی مصالحی است که به مکلف باز می گردد: ج۲، ص۱۲۳ ـ ۱۲۴.

۲۷ ـ اگر مشقت بیش از حد عادی باشد، آن چنان که برای مکلف ایجاد فسادی دینی یا دنیوی نماید، شارع به طور کلی در پی رفع آن خواهد بود: ج۲، ص۱۵۶.

۲۸ ـ و اگر مشقت در حد سختی های معمولی و عادی باشد، شارع اگر چه مشقت را هدف خود قرار نمی دهد، ولی در پی رفع آن نیز نیست: ج۲، ص۱۵۶.

۲۹ ـ اصل، عزیمت است و رخصت، استثناست. به همین جهت، هدف شارع به قصد اول، عزیمت است، و رخصت به قصد ثانی مورد نظر قرار می گیرد: ج۱، ص۳۵۱ ـ ۳۵۳.

۳۰ ـ نه تحصیل اسباب رخصت مورد نظر و هدف شارع است و نه رفع آن ها: ج۱، ص۳۵۰.

۳۱ ـ اگر ـ در نظر اول ـ به نظر رسید که شارع در پی تکلیف مالایطاق است، باید آن را ـ با تأمل ـ راجع به سوابق یا لواحق و یا قرائن دانست: ج۲، ص۱۰۷.

۳۲ ـ اصل در احکام شرع، اعتدال بین تشدید وتخفیف است. پس اگر مشاهده شود که به یکی از آن دو طرف مایل است، به خاطرمقابله و برخورد با میل دیگری است که در مکلفان وجود دارد یا محتمل الوجود است: ج۲، ص۱۶۳ ـ ۱۶۷.

۳۳ ـ یکی از اهداف شارع در مورد اعمال مکلف، باقی ماندن مکلف بر آن اعمال است: ج۲، ص۲۴۲.

**ثانیاً: اهداف مکلّف**

۳۴- ارزش اعمال به نیات است. اهداف مکلف در اعمالی که انجام می‌دهد، چه عبادات و چه امور عادی، مورد توجه و اعتبار است: ج۲، ص۳۲۳.

۳۵- نیت‌ها و اهداف، روح اعمال هستند: ج۲، ص۳۴۴.

۳۶- خواستهٔ شارع از مکلف این است که نیت او در عملی که انجام می‌دهد موافق با هدف شارع در تشریع باشد و قصدی بر خلاف خواست او نداشته باشد: ج۲، ص۳۳۱.

۳۷- هر کس در انجام تکالیف، درپی چیزی باشد که تکلیف برای آن وضع نشده، عملش باطل خواهد بود: ج۲، ص۳۳۳.

۳۸- هر کس برای رسیدن به مصلحتی روشی نامشروع اتخاذ کند، در طریقی خلاف آن مصلحت گام برداشته است: ج۱، ص۳۴۹.

۳۹- هدف قرار دادن سختی و مشقت باطل است؛ چرا که این عمل با هدف و قصد شارع مخالف است و خداوند متعال ناراحتی و عذاب جان‌ها را به عنوان سبب و وسیله‌ای برای تقرب به خود، یا رسیدن به آنچه نزد او است، به رسمیت نشناخته است: ج۲، ص۱۹۲ و ۱۳۴؛ ع، ج۱، ص۳۴۱.

۴۰- مکلف نمی‌تواند به دنبال تحمل مشقت برای اجر بیشتر باشد، ولی می‌تواند به دنبال عملی باشد که به خاطر زیادی مشقت دارای اجر فراوانی است، از آن باب که عملی ارزشمند است: ج۲، ص۱۲۸.

۴۱- در تکالیف عادی (تکالیف مربوط به مسائل معمول و معاملات) برای صحت کافی است که نیت درآن با هدف شارع متناقض نباشد و لازم نیست که موافقت در آن حاصل شود: ج۱ ص۲۵۷.

۴۲- در امور مالی فرقی بین قصدوعدم قصد نیست و خطا در آن با عمد، در

مترتب شدن خسارت بر اتلاف آن، مساوی است: ج۲، ص۳۴۷.

۴۳ ـ لازم نیست مکلف در به جای آوردن اسباب، هدف را وصول به مسببات قرار دهد، بلکه تنها عمل مطابق احکام شرع بر عهدهٔ او است و نه چیز دیگر: ج۱، ص۱۹۳.

۴۴ ـ به جای آوردن سبب به منزلهٔ واقع کردن مسبب است، اعم از این که قصد آن مسبب را کرده باشد یا نه: ج۱، ص۲۱۱.

ثالثاً: اهداف شرع چگونه شناخته می شود؟

۴۵ ـ اهداف شارع نمی تواند بر مبنای ظن و حدس موردی و ناقص تعیین و تبیین گردد: ج۱، ص۸۰.

۴۶ ـ امر به هر فعلی مستلزم قصد شارع به وقوع آن فعل است و نهی مستلزم قصد او به جلوگیری از وقوع منهی عنه است: ج۲، ص۳۹۳ و ج۳، ص۱۲۲.

۴۷ ـ علل احکام دلالت می کند بر قصد شارع نسبت به آن احکام؛ پس هر جا یافت شدند مورد تبعیت قرار می گیرند: ج۲، ص۳۹۴ و ج۳، ص۱۵۴.

۴۸ ـ مدح هر فعلی دلیل قصد شارع است بر وقوع آن فعل و ذم آن دلیل بر قصد شارع بر عدم وقوع آن است: ج۲، ص۲۴۲.

۴۹ ـ منت نهادن و نعمت در اختیار گذاردن، دلیل است بر قصد شارع به استفاده از آن نعمت و لذت بردن از آن، همراه با شکر بر آن: ج۱، ص۱۱۷ و ۱۲۶.

۵۰ ـ هر اصلی که مفهوم از مجموعهٔ ادله اخذ شده، به درجهٔ قطع رسیده باشد و با اعمال شارع نیز متناسب باشد، می تواند مبنای عمل قرار گیرد و بدان رجوع شود، حتی اگر نص و دلیل خاص و معینی بر آن دلالت نکند: ج۱، ص۳۹.

۵۱ ـ همین که خداوند متعال اسباب را وضع می کند، این مستلزم آن است که خواستار مسببات است: ج۱، ص۱۹۴.

۵۲ ـ هر آنچه که موجب تکمیل یا تقویت مقصود و خواسته ای شرعی باشد،

تبعاً مقصود و مورد نظر است: ج۲، ص۳۹۷.

۵۳ـ آن گاه که شارع با وجود انگیزهٔ سخن گفتن در امری، در مورد آن سکوت می کند، این سکوت دلالت می کند بر قصد او به توقف در آن حدی که مقرر می دارد و تشریع می نماید: ج۲، ص۴۱۰؛ ۴، ج۱، ص۳۶۱.

۵۴ـ اگر از حکمی شرعی، حکمتی مستقل برای تشریع آن فهمیدیم، دیگر لازم نمی آید که در آن جا حکمت دیگر و مصلحت دوم و سوم و یا بیش از آن موجود نباشد: ج۲، ص۳۱۱.

## فصل دوم

# اهداف و اجتهاد

پیش از این، اشارات و تذکراتی دربارهٔ اهمیت نظریهٔ مقاصد شاطبی مطرح گردید، چه در زمان مطرح کردن نظریه و چه در زمان بیان فروعات و ابعاد آن در مباحث مختلف اصول و یا در زمان بحث و بررسی مسائل اساسی آن، یا در خلال بحث ازنوگرایی ها و ابتکارات موجود در آن ... .

اما اینک در صدد بررسی مهم ترین چیزی هستیم که در این نظریه مطرح است و آن هدف نهایی از آن وفایدهٔ بزرگ آن است. مقصود ما اثر این نظریه در فهم شریعت و اجتهاد و احکام آن و هدایت شدن با رهنمودهای آن و حرکت در پرتو اهداف آن است.

در این جا «شاطبی ستاره»[1] بابی گسترده برای اهل شریعت و فقه آن گشود تا به اسرار و حکمت های آن اطلاع یابند، و برای آنان راه برخورد با اهداف و کلیات آن را در کنار نصوص و جزئیات و مصادیق آن مهیا نمود و بدین وسیله برای فقه و

---

۱ـ در ردیف آنچه امام شافعی دربارهٔ استادش مالک گفت: «آن گاه که دانشمندان یاد می شوند مالک ستاره ای است» (ترتیب المدارك، ج۱، ص۱۴۹).

اندیشهٔ اسلامی چشمهٔ جوشانی از نوگرایی، پویایی و حرکت دایمی به ارمغان آورد، چیزی که تا حد زیادی از دست رفته و به فراموشی سپرده شده بود.

یکی از کسانی که در این زمینه اشتغال دارد (شیخ مصطفی زرقاء) دربارهٔ نقش بزرگی که امروز شاطبی برای دانشمندان و دانش پژوهان شریعت ادا می کند، چنین سخن می گوید: «از آن زمان که کتاب او (الاعتصام) دربارهٔ بدعت ها منتشر شدو کتاب دیگرش (الموافقات فی اصول الشریعه)[1] در اختیار اهل دانش قرار گرفت و ملاحظه شد که این دو کتاب ازگنج های پنهان بوده اند، نام شاطبی در زبان علما و فقها افتاد واین دوکتاب ـ و به ویژه الموافقات ـ از عمده ترین و مهم ترین میراث های فرهنگی گردیدند که اساتید شریعت و دانش پژوهان برای درك بهتر مباحث و دروس خود و اطمینان از صحت و وثوق آنچه می نگارند، بدان پناه می برند. ازآن زمان ستارهٔ شاطبی در مشرق بر این افق علمی نورافشانی کرده است و هر روزه دامنهٔ حضور آن گسترش می یابد، تا بدان جا که در تحقیقات و مباحث راجع به اصول و اهداف شریعت از پرتوهای آن استفاده می شود و براهین و دلایل از آن روشنی می گیرند و راه بدان استوار می گردد.»[2]

کلمات آخر شیخ زرقاء، سخنان دیگری را از شاطبی به خاطرم می آورد و از مقدرات عجیب، این است که ـ ظاهراً ـ این آخرین چیزی است که او نگاشته است، مقصود کلماتی است که در نزد آن توقف کرد ـ و پس از آن از دنیا رفت ـ این کلمات از کتاب «الاعتصام» است. وی می گوید: «اگر ثابت شود که حق است که اعتبار دارد و نه افراد، ولی حقیقت این است که حق بدون یاری آن ها شناخته نمی شود، بلکه به کمک افراد است که به حق می توان رسید و آنان در واقع

---

۱ـ سابقاً نیز اشاره شد که اضافه ای که بر اسم کتاب (الموافقات) می آید، امروز رایج و شایع است، ولی من اصل و ریشه ای برای آن نیافتم، نه نزد مؤلف و نه نزد گذشتگانی که آن را ذکر می کنند.

۲ـ از مقدمه اش بر فتاوای شاطبی، ص۸.

راهنمایان راه حق هستند.»[۱]

بر مبنای این حقیقت، که به طور کلی در تاریخ بشری و به ویژه در زمینه علم و دانش ثابت است، شاطبی حجتی از حجت های شریعت و عَلَمی از اعلام اهداف آن و دلیلی از ادلهٔ حکمت ها و اسرار آن گردید. شیخ محمد فاضل بن عاشور دربارهٔ کتاب «الموافقات» می گوید: «شاطبی به حق با این تألیف، هرم مرتفعی برای فرهنگ اسلامی بنا کرد و توانست از بلندای آن بر مسلک ها و راه های جاودانه کردن و پاکیزه نگه داشتن دین اشراف یابد. کم هستند کسانی که پیش از او بدین راه ها رهنمون شده باشند. بدین جهت کسانی که در اسرار و معانی شریعت به غور و بررسی می پردازند، لقمه خوار خوان او شدند. برتری کتاب او در این قرن و قرن قبل به نحو چشمگیری آشکار گردیدو آن گاه که بر جهان اسلام ـ هنگام به خود آمدن و از خواب بیدار شدنش ـ طعنه می زدند که چگونه ممکن است در زمان مدرنیزه شدن زندگی و دست یافتن بشر به دستاوردهای نوین، به احکام دین نیز توجه و عنایت داشت، کتاب «الموافقات» شاطبی پناهگاه بود و مرجع و ملجأ... .»[۲]

شاطبی تنها به بررسی وسیع وعمیق در اهداف شریعت و پرداختن نظریه ای متکامل در این باب و ایجاد روش هایی برای جستجو و کشف اهداف اکتفا نکرد و استفاده از آن را به درک و فهم پژوهندگان و فقیهان وانگذارد، بلکه خود حریص بود بر این که مسأله را تا به انتها برساند و تا مرحلهٔ ثمره دهی آن از پای ننشیند. لذا از هیچ کوششی فروگذار نکرد، تا آن جا که اهداف را در عالم اجتهاد، و اجتهاد را

---

۱ـ این آخرین کلمات کتاب است و پس از آن نوشته شده است: «آن قدر که از این تألیف یافت شده در همین جا پایان می یابد و مؤلف آن را تکمیل نکرده است.» و به همین جهت به نظرم می رسد که این آخرین کلماتی است که شاطبی ـ لااقل در تألیفاتش ـ نوشته است.

۲ـ اعلام الفکر الاسلامی، ص ۷۶ (از مقدمه استاد ابی الاجفان بر کتاب الافادات والانشادات، شاطبی، ص۹۱).

در جهان اهداف وارد نمود. پس صلهٔ رحم را زنده کرد و رابطهٔ بین این دو را محکم نمود... .

## اهداف و مقاصد شرع و شرایط مجتهد

تا آن جا که ما می‌دانیم برای اولین بار است که ملاحظه می شود اولین شرط رسیدن به درجه اجتهاد عبارت است از: «فهم اهداف شریعت به طور کامل»[۱] و شرط دوم ـ و آخر ـ آن این است که از اهداف شرع خارج نگردد و آن عبارت است از «توانایی استنباط بنابر درك و فهم خود در آن»[۲]؛ یعنی درمقاصد و اهداف.

دانشمندان اصول فقه در طول قرن ها دائماً طی فهرست بلندی به بیان شرایط مجتهد می پرداختند و درجات علمی را که بایستی به دست می‌آورد، مطرح می نمودند. بعضی شرایطی بدان اضافه می کردند و بعضی دیگر از آن می کاستند...[۳].

شاطبی آمد واز این فهرست کوتاه و بلند روی گردانید. وی درجهٔ اجتهاد را در امری جامع خلاصه کرد که: اجتهاد عبارت است از درك و فهم کامل اهداف شریعت تا آن جا که بتواند در پرتو آن به استنباط بپردازد.

من به هیچ وجه نمی خواهم بگویم که فقها و اصولیان پیشین مسأله اهداف و ضرورت آن را برای مجتهد در ذهن خود نداشتند، بلکه ـ تنها ـ مرادم این

---

۱ـ الموافقات، ج۴، ص۱۰۵ و ۱۰۶.

۲ـ پیشین.

۳ـ چیز عجیبی که بدان دست یافته ام این است که امام ابن عرفه ـ که معاصر شاطبی بود ـ به بعضی از فقها اشکال می گرفت و اعتراض می کرد که چرا اقدام به صدور فتوا می کنند، در حالی که از تجزیه و ترکیب «بسم الله الرحمن الرحیم» به خوبی بر نمی‌آیند! (المعیار، ج ۶، ص۳۸۲). و نمی دانم آیا ابوحنیفه و مالک این (تجزیه و ترکیب) را می دانستند؟ و در مورد مجتهدان و مفتیان پیش از آنان سؤالی نمی کنم!!

است که بین شاطبی و کسانی که پیش از او دربارهٔ اجتهاد و شرایط آن سخن گفته اند، تفاوت های زیادی وجود دارد که در صفحات آینده روشن تر بیان خواهد شد.

البته من آنچه را که شیخ عبدالله دراز معتقد است ـ در تعلیق بر شرط شاطبی مبنی بر ضرورت فهم اهداف شریعت برای رسیدن به درجه اجتهاد ـ نمی پذیرم. وی می گوید: «از اصولیان دیده نشده است که کسی این شرط را ـ که شاطبی شرط اول، بلکه سبب قرار داده ـ ذکر کرده باشد، اما توانایی استنباط، تنها شرطی است که کتب اصولی مشهور بدان اکتفا کرده اند وآن را اولاً با آشنایی به کتاب و سنت ـ یعنی آنچه از کتاب و سنّت که به احکام مرتبط است ـ و سپس با شناخت موارد اجماع و شرایط قیاس و چگونگی ملاحظهٔ مسأله و آشنایی با زبان عربی و ناسخ و منسوخ و شرایط و احوالات راویان و ... قابل تحقق دانسته اند. در ارشاد الفحول شوکانی نیز دیدم: غزالی از شافعی نقل می کند: ... و ابتدا قواعد کلی را مورد ملاحظه قرار می دهد و بر جزئیات مقدم می دارد ... »[1].

حقیقت این است که پیش از شاطبی نیز کسانی آشنایی با اهداف شریعت را شرط می دانسته اند، بعضی به نحو صریح و بعضی دیگر به نحو ضمنی.

دربعضی از کتاب های اصولی مشهور تصریح به این شرط شده است و گمان می کنم تا روزگار شیخ دراز، کتاب «جمع الجوامع» مشهورترین کتاب اصولی بوده است و چه بسا او این کتاب را در دوران جوانی اش حفظ کرده؛ ولی شاید بعدها با قرائت «الموافقات» آن را فراموش نموده است.

ابن السبکی از علومی که برای مجتهد ضروری است سخن گفته است، سپس از پدرش ـ در تعریف مجتهد ـ نقل می کند: «شیخ امام می گوید: او کسی است که این علوم ملکهٔ اوباشد وبه قسم اعظم قواعد شرع احاطه داشته باشد و بدان

---

۱ـ الموافقات، ج۴، ص۱۰۵ ـ ۱۰۶.

ممارست کند، آن چنان که دارای چنان توانایی شود که به وسیلهٔ آن مقصود و هدف شارع را درك نماید... »[1].

او در شرحش بر «منهاج» نیز تصریح می کند که تقلید از عالم، آن گاه جایز است که رتبه و منزلت اجتهاد برای او محقق شده باشد و از شرایط آن «اطلاع از اهداف شریعت و غوطه خوردن در دریاهای آن است... »[2] دراین صورت، تقلید از وی جایز است، همان گونه که از شافعی و دیگر ائمه جایز بود.

روشن است که عبدالوهاب سبکی ـ همان گونه که خود تصریح می کند ـ در شرط دانستن آگاهی به اهداف، از پدر خود (علی بن عبدالکافی: متوفای ۷۵۶) پیروی می کرده است. پدر او در مقدمه «شرح منهاج» تصریح می کند که کمال رتبهٔ اجتهاد متوقف برسه چیز است و سوّمی را چنین ذکر می کند: «آن قدر ممارست و تحقیق در اهداف شریعت داشته باشد که توانایی کافی پیدا کند و بتواند بدین وسیله احکام شرع را به خوبی درك کند و حکمی را که در آن موقعیت خاص مناسبت دارد بشناسد، حتی اگر بدان تصریح نشده باشد... »[3].

اما آنچه شیخ عبدالله دراز از شوکانی به نقل از غزالی باز خواند که امام شافعی قواعد کلی را ملاحظه می کرد و بر جزئیات مقدم می داشت... ، غزالی در «المنخول» آورده است و می دانیم که «المنخول» کلاً از امام الحرمین اخذ شده است. جوینی نیز این مسأله را در «البرهان» آورده است. آن جا که منابع اجتهاد را از دیدگاه شافعی ذکر می کند و می گوید: وی بر کتاب تکیه می کند، سپس اخبار متواتر، سپس آحاد، سپس ظواهر کتاب، مگر این که تخصیص خورده باشد، سپس ظواهر اخبار متواتر و سپس آحاد و بعد می گوید: «اگر مطلوب در این درجات یافت نشود، هنوز وارد قیاس نمی شود ولی در کلیات شرع و مصالح آن

---

۱ـ جمع الجوامع، ج ۲، ص ۳۸۳.

۲ـ الابهاج بشرح المنهاج، ج ۳، ص ۲۰۶.

۳ـ پیشین، ج ۱، ص ۸. معلوم است که این شرح را پدر شروع کرد و پسر به پایان رساند.

می نگرد. و شافعی حکم قصاص را در مورد قتل با ابزار کُند از موارد این فن می شمارد؛ چرا که نفی[1] آن، قاعدهٔ منع را نقض می کند؛ سپس اگر در آن موضوع مصلحتی عمومی نیافت به موارد اجماع توجه می کند... اگر در این زمینه چیزی موجود نبود به قیاس می پردازد... »[2].

اینک نمی خواهم به ترتیبی که برای این ادلّه ذکر شد بپردازم و در مقدم بودن یکی بر دیگری بحث کنم و این که آیا این ترتیب واقعاً در اجتهاد امام شافعی رعایت می شد یا این که فقط استنتاج امام الحرمین است؛ بلکه آنچه برای من در این نوشتار اهمیت دارد این است که امام شافعی در اجتهادش «در کلیات شرع و مصالح عامهٔ آن می نگریست»؛ و به عبارت دیگر، اهداف عامهٔ شریعت را مورد توجه قرار می داد و اجتهادش را بر مبنای آن شکل می داد. این در حالی است که می دانیم امام شافعی کسی است که کمتر از همهٔ امامان چهارگانه برمصالح و اهداف توجه و تکیه می کند.

این که اصولیان شافعی مذهب صراحتاً این روش اجتهادی را برای امام شافعی ذکر می کنند، خود به معنای اشتراط ضمنی آشنایی با اهداف شریعت و ضرورت مراعات آن و اجتهاد بر مبنای آن می باشد.

از مواردی که به انسجام این روش کمک می کند، عقیدهٔ امام الحرمین است به این که اگر قیاس نتیجه ای بر خلاف مصالح بدیهی داشت، آن را ترك می کنند و قواعد عمومی، که حکم به حفظ ضروریات می کنند، بر آن مقدم داشته می شوند. وی می گوید: «از ویژگی های این نوع آن است که قیاس جزئی در آن ـ اگر چه جلی باشد ـ اگر با یک قاعدهٔ کلّی برخورد داشت، قیاس جلی به خاطر آن

---

۱ـ اشاره دارد به مذهب ابوحنیفه که معتقد است به این که قتل با مثقل (مثل سنگ، عصا و غرق کردن و ...) قصاص ندارد، بلکه تعزیر دارد و قصاص تنها در موارد قتل با محدّد (مثل چاقو ـ شمشیر و غیر آن از وسایل تیز و برنده) جاری است.

۲ـ البرهان، ج۲، ص۱۳۳۸.

قاعدهٔ کلی رها می شود... »[۱].

وی برای این مورد به قتل گروهی به خاطر کشتن یک نفر مثال می زند که بر خلاف قیاس است؛ چرا که قیاس، مماثله (یک تن در برابر یک تن) را اقتضا می کند؛ ولی حفظ جان ها، که از آشکارترین اهداف شارع است، اقتضای قتل همهٔ کسانی را دارد که درقتل یک نفر شرکت داشته اند؛ چون اگر کشته نشوند، موجب خواهد شد که همه، از ترس قصاص، به سوی قتل شراکتی سوق داده شوند. واضح است که این تکیه براهداف بدیهی شارع است و بر قیاس جزئی، اگر چه قیاس جلی است، مقدم داشته شده است.

امام غزالی می گوید: «وما گاه مصلحت را نشانهٔ حکم قرار می دهیم و گاه حکم را نشانهٔ مصلحت می شماریم.»[۲] و دیدیم که غزالی هیچ گاه اعتنایی به مصلحت نمی کرد مگر آن گاه که روشن و واضح بود که مورد نظر و مقصود شارع است. پس معنای این جملات وی چنین می شود که: اهداف شارع به عنوان دلیلی برحکم شناخته می شود، همان گونه که حکم، دلیلی بر هدف شارع است. و البته لازمهٔ این کلام آن است که مجتهد اهداف شریعت را بشناسد.

همین طور ملاحظه کردیم که اصولیان اهداف را در باب تراجیح وارد کرده اند و برترجیح اهداف ضروری بر حاجیات و حاجیات برکمالیات تصریح دارند... علاوه بر آن ایشان در بین ضروریات نیز بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح می دهند... و این همان اشتراط ضمنی آگاهی به اهداف شرع است برای هر کس که می خواهد اجتهاد کند و بین علل و اهداف بررسی و بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح دهد؛ چرا که نمی توان بین اهداف قائل به ترجیح شد مگر این که با آن ها آشنایی داشته و بدان ها عالم بود.

---

۱ـ پیشین، ص۹۲۷.

۲ـ المنخول، ص۳۵۵.

امام قرافی به صراحت آشنایی با اهداف شرع را شرط می دانست، آن هم نه تنها درمجتهد، بلکه حتی در مورد فقیه مقلّد، اگر چه هر کدام دارای مقام و مرتبهٔ خود هستند. وی می گوید: «... ولی او (فقیه مقلّد) هرگاه برایش واقعه ای پیش بیاید که حکم آن در ذهنش نیست، نباید بلافاصله به محفوظات خود رجوع کند و بگوید: این به فلان مسأله شباهت دارد؛ زیرا این تنها برای کسی صحیح است که به مدارك، ادله، قیاس ها و علل مورد توجه امامش، به طور دقیق آگاهی داشته باشد و رتبهٔ آن علل و نسبتشان را با مصالح شرعی بداند و این را که آن مصلحت آیا از مصالح ضروری یا حاجیات و یا کمالیات است، درك کند... و این بدان سبب است که کسی که به بررسی احکام مذهب خودمی پردازد و به اصول مورد نظر امام خود رجوع می کند، نسبتش به مذهب و امامش همچون نسبت امام او به شارع است در پیروی از نصوص او و در نظر گرفتن اهداف او.»[1]

بنابراین، اهداف شریعت را هم باید مجتهد به خوبی بشناسد و هم فقیه مقلّد. اما مجتهد باید به خوبی اهداف را بشناسد تا بتواند برمبنای آن ها حکم صادر کند. فقیه مقلد نیز باید بدان ها آگاه باشد؛ چرا که فقه امام وی بر مبنای آن بنا شده است؛ پس او نمی تواند به آن فقه فتوا دهد و مطابق آن حکم کند مگر این که اهدافی را که مبنای آن هستند و مصالحی که مورد توجه و رعایت قرار گرفته اند، به خوبی بشناسد... .

بر می گردیم به پیشوای نظریهٔ مقاصد...

گفتیم که او شرط اول و عمدهٔ رسیدن به رتبهٔ اجتهاد را شناخت کامل اهداف می داند و می گوید: «آن گاه که انسان بدان جا رسید که توانست هدف شارع را در هر یک ازمسائل و ابواب شریعت درك کند، برای او ویژگی خاصی حاصل می شود که او را به منزلهٔ جانشینی پیامبر، در تعلیم و فتوا و حکم کردن بروفق آنچه

---

۱ـ الفروق، فرق ۷۸.

خدا به وی نشان داده است، می رساند.»[1]

آن صفت حقیقی ای که دارنده اش را به این صلاحیت می رساند که بتواند از دیگری نیابت کند و به نام او سخن گوید، آن است که به اهداف او به طور اجمالی و تفصیلی، آشنا و خبیر باشد و دیگر مسائل تنها یاور اوخواهند بود. پس مجتهد که به نام شارع حکم می کند و فتوا می دهد، بایستی در وهلهٔ اول به اهداف عمومی شارع به طور کامل آشنا باشد و هدف یا اهداف مورد توجه وی را در مسأله ای که مورد اجتهاد قرار داده و در مورد آن حکم می کند نیز بشناسد.

ابو اسحاق بدین نحو موقعیت اهداف را در اجتهاد، تا بالاترین درجات بالا برده است، تا بدان جا که هیچ عبارت پیچیده و مشکلی را، که دربارهٔ شرایط مجتهد گفته شده یا مورد نفی قرار گرفته، فرو گذار نکرده و در اواخر فهرست طولانی دربارهٔ شرایط مجتهد آورده است، مطالبی که ممکن است حتی محققان هم بدان چندان توجهی نداشته باشند، تا چه رسد به کسی که مطلب را می خواند و می گذرد. حتی ملاحظه می کنیم که شیخ دراز ـ که اصولی کهنه کاری است ـ از آن غفلت کرده و آن را نفی نموده است ...

شاطبی در مناسبت های متعدد و با روش های گوناگون برتأکید و ترسیخ اهمیت اهداف و ضرورت آن برای مجتهد پافشاری نموده است تا آن جا که تذکر می دهد: اگر عالم مجتهد از اهداف شریعت غفلت کند، حتی اگر بدان عالم هم باشد، در اجتهاد خود دچار لغزش خواهد شد. وی می گوید: «لغزش دانشمند در بسیاری ازموارد به خاطر غفلت از اهداف شرع، در موضوعی است که به اجتهاد در آن پرداخته است ...»[2].

اگر مجتهد آشنا به اهداف شریعت دارای چنین وضعیتی باشد، پس در مورد

---

۱ـ الموافقات، ج۴، ص۱۰۶ و ۱۰۷.

۲ـ پیشین، ص۱۷۰.

آنان که به این رتبه نرسیده اند، چه باید گفت؟ به همین جهت است که هرگاه بر منحرفان در درك دین و شریعت حمله می کند، انگشت خود را بر روی ناآشنایی با اهداف شریعت می گذارد و تأکید می کند که سبب، این است یا لااقل، این یکی از اسباب است... .

از این گروه عده ای هستند که خود را واجد صلاحیت اجتهاد در امور دینی می دانند و لذا با جرأت تمام به دخالت در احکام شریعت می پردازند تا آن جا که بعضی از آنان «به بعضی از جزئیات تمسک می کنند تا کلیات آن را نابود سازند تا آن جا که به دنبال آنچه در ابتدای امر به ذهن او می رسد حرکت می کند، بدون این که به معانی و مقصود آن واقف باشد و یا خود را نیازمند رجوع به آن بداند... ناآگاهی به اهداف شریعت و توهم رسیدن به مرتبهٔ اجتهاد نیز وی را در این راه کمک می کنند... »[1].

بعضی از بدعت گذاران و هواپرستان نیز از این گروه هستند[2]. «آنان بر پیروی از ظواهر قرآن توقف کردند، بدون این که تدبری در آن داشته باشند و یا در اهداف و موارد آن تفکری نمایند... »[3].

بعضی دیگر از این گروه، کسانی هستند که از متشابهات پیروی می کنند، آنان به بعضی از نصوص تکیه می کنند و آن ها را از اصول دین و کلیات آن جدا می نمایند، سپس محکمات و مسلّمات را با آن نفی می کنند. شاطبی می گوید: «در این فصل محور اصلی اشتباه، تنها بر یک حرف استوار است و آن نا آشنایی با اهداف شریعت و بر روی هم جمع نکردن بعضی از ابعاد و جوانب آن با بعضی دیگر است. مآخذ ادله در نزد امامان، که در دانش رسوخ و عمق فراوان داشتند، این بود که شریعت همچون مجموعه ای واحد در نظر گرفته شود و این بر مبنای

---

۱ـ پیشین، ص ۱۷۴ و ۱۷۵ .

۲ـ او به ویژه به خوارج اشاره دارد.

۳ـ الموافقات، ج۴، ص۱۷۹ .

کلیاتی از شریعت است که به اثبات رسیده و جزئیاتی که بر آن مترتب می شوند... »
تا آن جا که می گوید: «موقعیت دانشمندان راسخ در علم این است که شریعت را همچون صورت واحدی تصور می کنند که همچون بدن انسان، که هر یک از اعضایش در خدمت دیگر اعضا است، در شریعت نیز هر بخش از آن به دیگر بخش ها سود می رساند.

اما آنان که ازمتشابهات پیروی می کنند، روششان این است که دلیل را ـ هر دلیلی که باشد ـ در همان نگاه اول اخذ می کنند، حتی اگر دلیل دیگری ـ کلی یا جزئی ـ هم باشد که با آن معارض باشد. در این صورت باید گفت که عضو واحد نمی تواند در مفهوم احکام شریعت، حکمی حقیقی به دست دهد... »[1].

امکان ندارد نسبت به شریعت و احکام آن دیدگاهی فراگیر و منسجم ایجاد شود، مگر برای آنان که به اهداف شریعت آگاهی و خبرویت کامل دارند وکلیات را مورد حکم قرار می دهند، سپس ازخلال آن در احکام می نگرند. هرکس واجد چنین سطحی نباشد و این گونه نظری را به شریعت نداشته باشد، در خطا و اضطراب گرفتار می شود و به ناچار اقوال شاذ و نادر، که با اهداف شرع سازگاری ندارد، از او صادر خواهد شد، یا به ناتوانی و یأس گرفتار خواهد آمد و آنچه راکه از آن قیصر نیست به قیصر واگذار خواهد کرد... .

بنابراین، اهداف و مقاصد، تنها ابزاری برای رشد و قوام اجتهاد نیستند، بلکه علاوه بر آن، واسطه ای هستند برای توسعه دادن آن و توانمند کردنش برای در برگرفتن تمامی جوانب و ابعاد زندگی، با همهٔ فراز و نشیب ها و فروع و انشعابات آن... .

شاطبی در این مورد می گوید: «مجتهد زمینهٔ اجتهادش را با جاری کردن علت ها و توجه بدان ها گسترش می دهد و اگر چنین نباشد، برای او اجرای احکام

---

۱ـ الاعتصام، ج ۱، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.

بر مبنای مصالح جز بانص یا اجماع درست نخواهد بود.»[1] و اما در مورد نصوص، اگر تنها به ظاهر و معانی تحت اللفظی آنان توجه کنیم، دایرهٔ کارآیی آن ها محدود و دستاورد آن ها کم و ناچیز خواهد بود؛ اما اگر به علل و اهداف آن ها توجه کنیم، به چشمه ای خشک نشدنی تبدیل خواهند شد؛ در نتیجه، راه قیاس باز می شود، باب استصلاح گسترش می یابد واحکام به مجرای طبیعی خود، در مسیر تحقق اهداف شارع، یعنی جذب مصالح و دفع مفاسد، باز می گردند.

پس از آن که شاطبی چنین مرتبهٔ بلند و ارزش والایی را برای اهداف شریعت، در مسیر اجتهاد مطرح کرد، امروزه دانشمندان راه او را طی می کنند و همواره ضرورت اهداف را برای مجتهدان دراحکام شرع مورد تأکید قرار می دهند و به ذکر اهمیت و فایدهٔ آن در هر اجتهاد فقهی یا فکری می پردازند.

استاد علال فاسی تأکید می کند که: «اهداف شریعت منبعی ابدی است برای سیراب کردن و پر کردن آنچه که قانونگذاری و قضاوت در فقه اسلامی بدان نیازمند است. اهداف منبعی خارج از شرع اسلام نیست، بلکه از عمق وجود خود اوست وهمچون قانون طبیعی که حد و موردی ندارد، گرفتار غموض و پیچیدگی نیست... اهداف، در موارد مقتضی، حتی بر آنچه که در مورد آن نص وارد شده نیز تأثیر می گذارد...»[2].

وی برای این مورد مثال زده است به این که عمر اجرای حد سرقت را درسال قحطی موقوف نمود؛ چرا که می دانست هدف شارع از این حد مجازات تجاوزکاران و جلوگیری از تعدیات آنان است، در حالی که سارقی که گرفتار اضطرار است متجاوز محسوب نمی گردد، بلکه کسی متجاوز و متعدی است که

---

۱ـ الموافقات، ج۱، ص۲۰۰.

۲ـ مقاصد الشریعة الاسلامیه و مکارمها، ص۵۱ـ۵۲.

بی نیاز باشد و افراد پیرامون او تا حد اضطرار گرسنه باشند. خداوند، خود، افراد مضطر را معذور داشته است، پس چگونه ممکن است بر آنان حد جاری گردد؟

استاد علال فاسی از دکتر صبحی محمصانی انتقاد می کند که چرا اهداف شریعت را از منابع خارجی قانونگذاری اسلامی ذکر کرده است[1].

علامه ابن عاشور نیز مکرراً به بیان اهمیت اهداف در اجتهاد فقهی پرداخته است. وی به نگارش فصلی دست زده و آن را «نیاز فقیه به شناخت اهداف شریعت» نام نهاده و در آن به بیان این امر پرداخته که اجتهاد در شریعت به پنج وجه میسّر است که عبارتند از:

۱ ـ درك اقوال و نصوص آن به مقتضای لغت و اصطلاح شرعی.

۲ ـ توجه به آنچه با نص معارض هستند، اعم از نسخ، تقیید، تخصیص، نص قوی تر ...

۳ ـ شناخت علل احکام و سپس قیام به آن.

۴ ـ حکم در آنچه که نص خاص یا قیاس آن را در بر نمی گیرد.

۵ ـ تقریر احکام تعبدی به همان گونه که بوده اند.

این وجوه مجموعاً پنج زمینه را برای اجتهاد فقها تشکیل می دهند.

وی سپس می گوید: «بنابراین، فقیه به شناخت اهداف شریعت در تمامی این وجوه نیازمند است ...»[2].

وی پس از آن به تشریح و توضیح این مطالب می پردازد و سخنش به درازا می کشد، ولی من تنها به مقداری از سخن او در مورد اهمیت اهداف برای چهارمین نوع از انواع اجتهاد ـ که عبارت است از آنچه در ذیل هیچ نص خاص یا قیاسی وارد نشده است ـ می پردازم.

---

۱ـ ر. ك: فلسفة التشریع الاسلامی، الباب الرابع.

۲ـ مقاصد الشریعة الاسلامیه، ص۱۵ و ۱۶.

وی می گوید: «اما در نوع چهارم، احتیاج فقیه به شناخت اهداف شرع آشکار است؛ چرا که او عهده دار تداوم بخشیدن به احکام شریعت اسلام، در طی عصرها و نسل هایی است که پس از دوران شارع پا به جهان نهاده اند و تا پایان کار دنیا به این جهان می آیند. مالک در این نوع از اجتهاد، مصالح مرسله را ثابت می داند و امامان نیز در این نوع قائل به مراعات کلیات ضروری شریعت شده اند و حاجیات و کمالیات را نیز بدان ملحق ساخته اند ... »[1].

وی فصل دیگری نیز تحت عنوان «ادلهٔ لفظی شریعت ما را از شناخت اهداف شرع بی نیاز نمی کند» نوشته و در آن ضرورت توجه به نصوص وارده را همراه با اهداف آن، که قرائن و امارات خارج از نص بر آن دلالت می کنند، مورد تأکید قرار داده است. وی در این فصل به کسانی که به نصوص، به طور مجرد و بدون توجه به دلایلی که اهداف و منظور حقیقی از آن ها را بیان می دارد، می پردازند ... ، حمله می کند و می گوید: «این جاست که بعضی از علما کوتاهی می کنند و در گودالی از خطا فرو می روند، و این آن جاست که در استنباط احکام شریعت بر آنچه از لفظ بر می آید اکتفا می کنند و رأی و نظریه شان را تنها به الفاظ متوجه می کنند و بدان قناعت می ورزند. در نتیجه، همواره آن را بر می گردانند و تحلیل می کنند و امیدوارند که لبّ و عمق آن را استخراج کنند و آنچه را که گذشت، یعنی کمک گرفتن از قرائن، امارات، اصطلاحات و سیاق مطالب، که کلام را در بر می گیرند، به فراموشی می سپارند ... »[2].

### روش های اجتهاد مبتنی بر اهداف

اگر چه قبلاً وجوه بسیاری از اجتهاد را که در آن، مقاصد شرعی رعایت شده

---

۱ـ پیشین.

۲ـ پیشین، ص۲۷.

و اجتهاد بر مبنای آن شکل می گیرد، همراه با مثال هایی ذکر کردیم و این نشان می دهد که این روش در اجتهاد، در دوران های گذشته و میراث فقهی ما سابقه ای فراوان دارد و از طبیعت خود شریعت جوشیده و قواعد آن در نصوص شریعت به وضوح بیان گردیده است، ولی با این حال مناسب است در این بخش تمامی آنچه را که به طور پراکنده در این موضوع آمده است، گرد آوری کنیم و مواردی را که می توانیم، بدان بیفزاییم، شاید بتوانیم صرفاً به هدف نزدیک شویم و مهم ترین روش های اجتهادی مبتنی بر اهداف را معلوم و شمارش نماییم. این کافی نیست که دایماً بر اهمیت اهداف تأکید کنیم و آن را برای مجتهدان ضروری بشماریم و تأکید کنیم که امامان بزرگ در اجتهاداتشان طرفدار اهداف بوده اند... بلکه باید به تدریج در پی مهیا کردن زمینه و قرار دادن علامت های راهنما در این راه باشیم و این امری است خطیر که صعوبت و عظمت آن آشکار است؛ ولی به ناچار باید این گردنه ها را حتی اگر شده در مرحلهٔ اول آن، طی کرد و پشت سر نهاد و البته در این راه اعتماد و اتکا بر دانشمندان و علما به انسان شجاعت می بخشد و او را کمک و مساعدت می نماید... .

### ۱ ـ توجه به نصوص و احکام همراه با اهداف و مقاصدشان

این همان روشی است که جمهور فقها، به جز ظاهریه، بدان پای بند هستند؛ البته همان ها نیز در میزان توجه به این اصل و موارد عمل به آن اختلاف دارند. در این مورد، اختلاف بین افراد فقها بیش از اختلاف بین مذهبی با مذهب دیگر است.

این که سزاوار است نصوص و احکام همراه با اهداف شرع مورد تمسک قرار گیرند و تنها به ظواهر و الفاظ و صیغه های آن ها اکتفا نگردد، مستند است به آنچه در مسألهٔ تعلیل مقرر گردید و گذشت که نصوص شریعت و احکام آن معلّل به مصالح و اهدافی هستند که به خاطر آن وضع گردیده اند. پس سزاوار

است که در زمان تقریر احکام و توجه به نصوص، اهداف را مورد اهمال و غفلت قرار ندهیم.

علاوه بر مثال های گذشته، آنچه ابو زید دبوسی (متوفای ۴۳۲) نیز مقرر داشته، در این باب قرار دارد، آن جا که می گوید: «اصل در نزد دانشمندان ما[۱] آن است که هر کس زکات بر او واجب شود، آن گاه که به میزانی زکات دهد که مقصود و مراد آن نص، استیفا گردد، در مقابل آنچه بر او واجب شده بود مجزی خواهد بود. ولی به نظر او[۲] مجزی نیست... ، اصحاب می گویند: آن گاه که بر کسی زکات نسبت به درهم های او تعلق گرفت و او به جای آن، گندم و یا غیر آن را پرداخت، به عقیدهٔ ما جایز است؛ چرا که مقصود آن نص، پر کردن کمبودهای فقیر و رفع نیاز او بوده است که پر شده است... ولی به نظر امام شافعی جایز نیست... »[۳].

این اصل در تمامی واجبات مالی شمول دارد؛ همچون زکات فطره یا کفارات یا نذرها، آن چنان که اصولاً تمامی اموال، بدان شرط که به حق گیرندهٔ آن ضرری نرسد و معادل هم باشند، می توانند جانشین یکدیگر گردند... .

ابن قیم در بعضی از اجتهاداتش بر مبنای این اصل عمل کرده است. وی در مورد زکات فطره که پیامبر اکرم(ص) آن را به صورت یک من خرما، یک من کشمش یا یک من پنیر مقرر داشته می گوید: «این موارد، غذای غالب آنان در مدینه بود. پس اگر اهل شهر یا محلّه ای دیگر غذای غالبشان غیر از این بود، در این صورت پرداخت یک من از غذایشان بر عهدهٔ ایشان خواهد بود... چرا که منظور اصلی، تأمین نیاز مساکین در روز عید است... »[۴].

---

۱ـ مراد او حنفیه است.

۲ـ مقصود، امام شافعی است.

۳ـ تأسیس النظر، ص۵۴.

۴ـ اعلام الموقعین، ج۳، ص۱۲.

وی در مسأله «تصریه»[۱] نیز مانند این را می گوید، آن جا که پیامبر اکرم(ص) بر وجوب پرداخت یک من خرما در مقابل آنچه دوشیده شده است، تصریح می کند. در این جا اکثر شافعیه و حنابله با توجه به لفظ حدیث گفته اند که تنها باید یک من خرما داده شود و غیر آن مجزی نیست. «آنان این مسأله را تعبدی قرار داده، نوع شیء پرداختی را با پیروی از لفظ نص تعیین کرده اند. دیگران با آنان مخالفت کرده و گفته اند: در هر جا یک من از غذای غالب آن شهر پرداخته شود... و این صحیح است... »[۲]. وی سپس می گوید:[۳] «شکی نیست که چنین عملی به هدف و خواست شارع و مصلحت طرفین نزدیک تر است... .

حکم شارع در مورد اشیایی که بدانان تصریح کرده ولی چیزهای دیگر از همه جهت می توانند قائم مقام و جانشین آن باشند، یا حتی برای آن مقصود بهتر از شیء تصریح شده باشند نیز به همین نحو است؛ مانند سنگ که شارع برای استنجا بدان تصریح نموده؛ ولی ما می دانیم که پارچه، پنبه و پشم به طریق اولی می توانند در وصول به هدف مورد نظر مورد استفاده قرار گیرند.

تصریح به خاك نیز در مورد شستشو از آب دهان سگ به همین نحو است، در حالی که می دانیم «اشنان»[۴] از آن بهتر است.

در مواردی که هدف شارع از تصریح معلوم است و آن هدف به نحو اتمّ و اکمل با شیء دیگر نیز حاصل می شود، یا حتی برای حصول آن مقصود، از شیء اول بهتر است، حکم چنین است. »

---

۱ـ «تصریه» عبارت است از حفظ شیر در پستان گوسفند یا گاو و... تا مشتری گمان کند که زیاد شیر می دهد و آن را بپسندد و بخرد و قیمت زیادتری بپردازد. در حدیثی که مورد قبول همه است آمده است: «هر کس آن را خرید، پس از دوشیدن آن مخیر است، اگر خواست آن را نگه می دارد و اگر خواست آن را پس می دهد و همراه با آن یک من خرما هم می پردازد.»

۲ـ اعلام الموقعین، ج۳، ص۱۳ .

۳ـ پیشین، ص۱۴ .

۴ـ اشنان ماده ای است گیاهی برای شستشو.

آنچه ابوزید دبوسی و ابن قیم مقرر داشته اند، ما را به موضع مذهب مالکی در مسألهٔ تبدیل به قیمت در زکات می کشاند. واضح است که مذهب مالکی ـ و همین طور شافعی ـ گرایش دارند به ممنوعیت تبدیل زکات از آنچه زکات بر آن واجب شده به شیء دیگر، یا قیمت و آن را جز در موارد گرفتاری، که نزدیک ضرورت و اضطرار است، در مواقع دیگر تجویز نمی کنند.

فتاوای فقهای مالکیه در حکم پرداخت قیمت متفاوت است؛ عده ای آن را مکروه، عده ای آن را حرام، عده ای آن را کافی و مجزی و عده ای دیگر غیر مجزی دانسته اند[1]. در تعلیل این امر نیز نظریات متفاوتی دارند یا بدین جهت که زکات عبادت است و احکام آن تعلیل بردار نیست و ...[2] و یا بدان جهت که اگر زکات دهنده قیمت را بپردازد، مانند آن است که صدقهٔ خود را خریده است[3]، در حالی که می دانیم نهی وارد شده است که انسان صدقه اش را بخرد... .

ولی به هر حال این موضع شدید در این مسأله با دیدگاه متکی بر مصلحت، و اجتهاد مبتنی بر اهداف شرع، که مذهب مالکی بدان معروف است، سازگاری ندارد.

عجیب تر از آن این که دربارهٔ کسی که زکات مالش را قبل از حلول زمان آن ادا می کند سؤال شد که آیا واجب است دوباره زکات بپردازد، پاسخ داد: بلی، به عقیدهٔ من بر او واجب است. آیا دیده ای کسی که نماز ظهر را قبل از دخول وقت بخواند، یا نماز صبح را قبل از طلوع فجر به جای آورد، آیا او اعاده نمی کند؟ این نیز همانند او است.»[4]

ابن رشد بر این کلام مالک چنین تعلیق زده است که «اظهر آن است که اگر آن

---

۱ـ ر. ك: الشرح الکبیر، دردیر و حاشیه الدسوقی بر آن، ج ۴، ص ۵۰۲.

۲ـ ر. ك: مرجع سابق و البیان والتحصیل، ابن رشد، ج ۲، ص ۴۳۰.

۳ـ عارضة الاحوذی، ج ۳، ص ۱۹۲؛ الموافقات، ص ۳۰۴.

۴ـ البیان والتحصیل، ج ۲، ص ۳۶۶.

را مقدار کمی قبل از زمان حلول از مال خود اخراج کرده باشد، مجزی است؛ چرا که «حول» توسعه دارد و مانند نماز نیست که وقتش محدود است و جایز نیست پیش از آن انجام شود، یا بعد از آن به تأخیر بیفتد. و اگر زکات هم از این جهت مانند نماز بود، واجب بود ساعتی را که مال را به دست آورده بود، بداند تا در آن ساعت زکاتش را خارج نماید و این تضییق محسوب می شود ... »[1].

ابن رشد تنها کسی نیست که تقید به قول امام را در این مسأله رها کرده؛ ابن عربی در این باب اقوال متعددی را حکایت کرده است. وی بعد از این که اصل اختلاف در مورد جانب تعبد یا تعلیل را رد کرده است، می گوید: «آن کس که جنبهٔ عبادی بودن را مراعات کند خواهد گفت: عبادت بر زمانش مقدم نمی گردد.

به همین جهت است که مقدم شدن زکات قبل از سال مجزی نیست؛ همان گونه که مالک در «عتبیه» این را گفته و اضافه کرده است: آیا اگر کسی نماز ظهر را قبل از وقت بخواند، اعاده لازم نیست؟ اشهب نیز همانند این قول را دارد و هر کس که جنبهٔ هدف، یعنی رفع نیاز و حق افراد انسانی، را در آن رعایت کند مطلقاً قائل به جواز تقدیم خواهد شد. شافعی و ابوحنیفه چنین دیدگاهی دارند. گروهی از دانشمندان نیز بینابین قرار گرفته اند. بعضی از آنان گفته اند: تا دو روز می تواند مقدم شود، که این قول در کتاب محمد آمده است، و گفته اند تا ده روز، که این قول ابن حبیب است. گفته شده پانزده روز و ابن القاسم می گوید: یک ماه می توان مقدم داشت و مجزی خواهد بود. سپس می گوید: «آنچه به نظر صحیح می آید، این است که یا باید به طور کلی قائل به ترك تقدیم شویم و یا تقدیم را به طور مطلق بپذیریم ... »[2].

---

۱ـ پیشین، ص۱۹۲.

۲ـ عارضة الاحوذی، ج۳، ص۱۹۲.

گویی او از این تعیین مقادیر و حدود به تنگ آمده است که نه جانب تعبد را پذیرفته و با امام هم کلام شده اند، و نه به مصلحت گرایش پیدا کرده، باب تسهیل را گشوده اند و نه بر یک قول اتفاق کرده اند... ولی آنچه در نظر من مهم بوده و برای آن این اقوال را ذکر کرده ام، این است که هیچ کدامشان ـ به جز کلام اشهب ـ تقیدی به قول امام مالک ندارند.

روشن است که امام مالک به مجرد قیاس استناد کرده است و بدان وسیله زکات را به نماز ملحق نموده است، با این جامع که هر دو عبادت هستند؛ ولی این امر بدون اشکال نیست؛ چرا که بین تعبد و قیاس در یک جا جمع شده است!

اگر به «الموطأ» مراجعه کنیم، ملاحظه می کنیم که اولین بحث آن «کتاب وقت های نماز» است و در آن جا می بینیم که جبرئیل(ع) برای پیامبر خدا(ص) ابتدا و انتهای اوقات نماز را تعیین کرد و پیامبر آن ها را برای مردم بیان نمود و برای هر نماز اول و آخر وقت آن را تعیین کرد و فرمود: «وقت نماز بین این دو وقت است.»

پس اول و آخر اوقات نماز با دقت تمام، که بیش از آن ممکن نیست، تعیین شده است و در مورد التزام به آن و مراقبت بر آن توصیه های فراوان رسیده است، در حالی که هیچ یک از این مسائل در مورد زکات نیامده است. پس تفاوت فراوانی بین این دو آشکار می گردد.

یکی از مسائل زکات که امام مالک در آن، اهداف شرع را مورد توجه قرار داده و بر مبنای تعلیل، اقدام به صدور حکم نموده است، کلامی است که در «الموطأ» خود آورده است: «بر اهل ذمه و مجوسیان، نه در مورد نخلستان ها، نه تاکستان ها، نه زراعت و نه چهارپایانشان زکات واجب نیست؛ زیرا صدقه تنها برای تطهیر مسلمانان و پرداخت به فقرای آنان وضع شده است.»[1]

---

۱ـ الموطأ، ج۱، ص۲۸۰.

وی تمامی اهداف زکات را در دو هدف بیان کرده است: پاك کردن زکات دهنده و همکاری او با برادر نیازمندش. وی بر این مبنا حکم کرده که غیر مسلمانان در هیچ یک از این دو هدف داخل نیستند. بنابراین بر آنان زکاتی هم تعلق نمی گیرد. و اما جزیه که بر آنان واجب است، در واقع وظیفه ای است که در مقابل دولت دارند... .

اینک که در مسائل زکات و اهداف آن بحث می کنیم، خوب است به مسألهٔ دیگری که می توان از دید اهداف بدان نگریست، بپردازیم. و آن عبارت است از اختلاف در سهم «مؤلفة قلوبهم» از مصارف زکات و این که آیا هنوز این مصرف باقی است یا ساقط شده است؟

این جا نیز ملاحظه می کنیم نظر امام مالک با دیگر کسانی که اهل نظر و تعلیل هستند، همسو است. وی قائل به سقوط این سهم و قطع آن است و این قول مبنی بر آن است که سهم مؤلفة قلوبهم را به مصلحت اسلام و مسلمین تعلیل می کنند و ظاهراً امام مالک در این مسأله از اجتهاد عمر و بعضی دیگر از صحابه تبعیت کرده است. به هر حال، این اجتهادی است که بر مبنای تعلیل مصلحتی مبتنی شده است و در برخورد با تعبد ظاهری متوقف نگردیده است. بدین معنا که به خاطر عبادی بودن آن قائل به توقف نشده است.

گروهی دیگر از علما عقیده دارند که این سهم باقی است و ساقط نشده و قطع نگردیده است. ممنوع کردن چنین مصرفی از جانب عمر و دیگر اصحاب تنها اجتهادی بوده است که در مورد مصرف اموال زکات در شرایطی خاص به عمل آمده است و تمامی مسلمانان اجماع دارند که پس از پیامبر اکرم(ص) نسخی وجود ندارد. پس آنچه عمر انجام داده است، تنها اجرای حکم و پیاده کردن ملاك آن در شرایط آن روز بوده است. چنین دیدگاهی به ما اجازه می دهد که هر گاه شرایط اقتضا کند، مجدداً به این حکم عمل نماییم.

امام طبری در این مسأله نظریه ای مستحکم دارد که بر مبنای اهداف عمومی

زکات بنا شده است. به عقیدهٔ او ـ به حق ـ زکات دارای دو هدف است که وی با این کلام، آن ها را بیان کرده است: «یکی رفع نیازها و کمبودهای مسلمانان و دیگری یاری اسلام و تقویت آن. پس مواردی که در جهت یاری اسلام و تقویت ارکان آن باشد، زکات بدان نیز تعلق می گیرد، چه فقیر باشد چه غنی؛ چرا که به خاطر نیاز او نیست که زکات به او داده می شود، بلکه مقصود یاری دین است؛ مانند کمک برای جهاد فی سبیل الله که چه غنی و چه فقیر باید برای این امر بپاخیزند و این برای مبارزه و نابود کردن کفر است و نه برای پر کردن نیازها و کمبودهای اسلام و مسلمین. مؤلفة قلوبهم نیز به همین شکل است. بدانان زکات داده می شود، حتی اگر بی نیاز باشند، تا بدین وسیله، مسائل مسلمانان اصلاح شود و تأیید و تقویت گردد. پیامبر اکرم(ص) نیز سهمی از زکات را به مؤلفة قلوبهم می پرداخت. جالب این جاست که پرداخت سهم مؤلفة قلوبهم بعد از آن بود که خداوند وی را پیروز کرده بود و اسلام منتشر شده بود و مسلمانان عزّت و عظمت یافته بودند. پس موردی ندارد که کسی بگوید: امروز دیگر نیازی نیست که کسی را به اسلام جلب کنیم؛ چرا که همان گونه که گذشت، پیامبر اکرم(ص) در شرایطی که ذکر شد سهم آنان را پرداخت.»[1]

بنابراین، سهم مؤلفة قلوبهم از نوع سهم فی سبیل الله است. هر دو از باب تلاش برای یاری و تقویت اسلامند. قرطبی نیز چنین گرایشی دارد. وی گروه هایی از مؤلفة قلوبهم را شمارش نموده... و سپس می گوید: «در تمامی موارد، هدف عبارت است از: پرداخت مال به کسی که در حقیقت نمی توان از او جز با بخشش، امیدگرایش به اسلام داشت؛ گویی این نیز نوعی از جهاد است. مشرکان سه گروه هستند: گروهی با اقامهٔ دلیل بر می گردند، گروهی با قهر و غلبه و گروهی با احسان. امام حاکم بر مسلمین در مورد هر گروهی آنچه را که

---

۱ـ جامع البیان، ج۱۰، ص۱۱۳.

وسیلهٔ رهایی و نجات از کفر می بیند، به عمل می آورد.»[۱]

از بین مالکیه نیز کسانی که قائل به بقای سهم مؤلفة قلوبهم شده اند و این حکم را وابسته به هدف و حکمتش دانسته اند، قاضی عبدالوهاب و قاضی ابن عربی هستند[۲].

ابن عربی پس از این که تأیید می کند هر زمانی اقتضا کند باید این سهم مورد عمل واقع شود، می گوید: «هر چه پیامبر(ص) انجام داده است برای حکمت یا نیاز و یا سببی بوده است. پس واجب است آن گاه که آن سبب و حاجت مرتفع شد، آن حکم نیز مرتفع گردد و آن گاه که دوباره مطرح شد، آن حکم نیز دوباره اجرا گردد.»[۳]

خوب است کمی دیگر با ابوبکربن عربی همراه شویم و اجتهادات دیگر او را که مبتنی بر نصوص و احکام به همراه اهدافشان است، ملاحظه کنیم. وی به شرح بعضی احادیث نبوی که از سفر طولانی زن بدون همراهی یکی از محارمش منع می کند، پرداخته است و پس از این که حکمت این نهی را، که عبارت است از حفظ زن و مصون نگهداشتن او از هرگونه صدمه ای که به کرامت وی وارد شود یا تجاوزی که به آبروی وی متوجه گردد، بیان نموده است، می گوید: «آن گاه که این اصل ثابت شد و دانشمندان علت این حکم را دانستند، حکم دادند که برای او مسافرت به همراهی گروهی زیاد، که افراد ارزشمند و با فضیلتی باشند و او در امنیت باشد، جایز خواهد بود؛ ولی ابوحنیفه معتقد است که مسأله چنین نیست، بلکه باید محرم به همراه او باشد؛ چرا که وجود محرم برای جواز سفر او شرط شده است. باید از فتاوای او تعجب کرد. وی عبادت را تعلیل می کند و می گوید: مراد از محرمیت تعظیم است و مقصود از عبادت زکات، جبران کردن

---

۱ـ الجامع لاحکام القرآن، ج۸، ص۱۷۹.

۲ـ پیشین، ص۱۸۱.

۳ـ عارضة الاحوذی، ج۳، ص۱۷۲.

نیازمندی های فقرا است. پس قیمت هم در آن جا مجزی است، ولی آن گاه که به این مسأله می رسد آن را تعلیل نمی کند و ادعا می کند که محرم عینی است که در این مسأله تعیین شده است! این جداً اعجاب بر انگیز است... .»[1]

وی سپس در مورد جواز سفر زن بدون محرم ـ علاوه بر آنچه گذشت ـ استدلال می کند به این که پیامبر اکرم(ص) بشارت داده است که برای مسلمانان آن چنان امنیتی فراهم می شود که زنی به تنهایی از حیره تا مکه طی طریق می کند و جز خداوند عزوجل از هیچ کس دیگر هراسی به دل راه نمی دهد... .

وی سپس در حالی که ملاك و مدار مسأله را بر هدف و حکمت آن قرار می دهد، می گوید: «مسألهٔ اصلی در این زمینه همان است که ما بدان توجه دادیم و آن عبارت است از امنیت، به هر صورت که باشد... .»[2]

در پرتو این طریق، هرکس موضوع خود را ارزیابی می کند و دین و آبروی خود را بدون این که در حرج یا ضرری واقع شود، حفظ می کند، و می دانیم که مؤمن، خود، فقیه خود و خانواده اش است. بنابراین، کلمات قاضی ادعایی نیست که بخواهد در حفظ و صیانت از آبروها خللی ایجاد کند، بلکه در واقع حکمی است منصفانه در حوزهٔ فقه هدفدار، منسجم و مستحکم، بدون هرگونه افراط یا تفریط.

### ۲ ـ جمع بین عمومات و ادلهٔ خاص

مقصود ما از عمومات عبارت است از: عمومات منصوص و عمومات استقرایی. عمومات منصوص کلیاتی هستند که در نصوص قرآن و سنت صحیح آمده اند؛ مثل «ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها واذا حکمتم بینَ الناس ان

---

۱ـ پیشین، ج۵، ص۱۱۸.
۲ـ پیشین، ص۱۱۹.

**تحکموا بالعدل**؛ خداوند به شما امر می کند که امانات را به صاحبانش بازگردانید و آن گاه که بین مردم حکم می کنید به عدالت حکم کنید. »

و نیز مانند «**اوفوا بالعقود**؛ به عقدها وفا کنید» و «**لاتزر وازرة وزر اخری**؛ کسی نباید وزر و وبال دیگری را بر دوش کشد» و مانند: «**لاضرر ولاضرار**؛ در اسلام ضرر و اضرار نداریم» و یا «**ان الله کتب الاحسان علی کل شیء...**؛ خداوند احسان را بر هر چیز مقرر فرمود... » و «**انی حرمت الظلم علی نفسی وجعلته بینکم محرماً، فلا تظالموا...**؛ من ظلم را بر خود حرام کردم و بین شما نیز آن را حرام قرار دادم، پس بر یکدیگر ظلم نکنید... »

و «**انما الاعمال بالنیات...**؛ اعمال وابسته به نیت ها هستند... »

امّا کلیات استقرایی، عبارتند از آن ها که از طریق استقرای تعدادی از نصوص و احکام جزئی بدان دست می یابیم؛ مانند حفظ ضروریات، موارد حاجت و کمالیات و دیگر اهداف عمومی شریعت و قواعد کلی فقهی؛ مانند: «الضرورات تبیح المحظورات؛ ضرورت ها ممنوعات را مباح می کنند» و «المشقة تجلب التیسیر؛ هر سختی و مشقتی آسانی و راحتی به دنبال خواهد داشت».

مقصود از ادلۀ خاص، ادلۀ جزئی و ادلۀ مخصوص به مسائل معین است؛ مانند آیه ای معین که بر امری خاص دلالت دارد، یا حدیثی خاص که دلالت بر حکم مسأله ای معین دارد، یا قیاس های جزئی... .

بنابراین، مجتهد باید در عین حال که به جزئیات توجه می کند، تمامی کلیات شریعت و اهداف عمومی و قواعد کلی آن را در نظر داشته باشد و در آنِ واحد، هر دو را مراعات نماید و حکم او هم بر مبنای هر دو صادر گردد، هم ادلۀ کلّی و هم ادلّۀ جزئی. این یکی از انواع اجتهاد مبتنی بر اهداف شرع و یکی از روش های آن است.

شاطبی در موارد متعددی به این روش اجتهادی، که هم کلیات شریعت را در نظر دارد و هم جزئیات آن را، توجه داده است و تعدادی از اشاره های او به این

موضوع، پیش از این گذشت... ولی مهم ترین و جامع ترین جایی که به طرح و بررسی این موضوع پرداخته است، همان مسألهٔ اول از کتاب «الادلّه»[1] است. این همان مسأله ای است که با تذکر این نکته شروع شده که تمامی شریعت مبتنی است بر «هدف مراقبت از مراتب سه گانهٔ ضروریات، حاجیات و کمالیات...» و این کلیات «بر هر جزئی که در تحت آن واقع شود حکومت دارد... چرا که بالاتر از این کلیات، کلی دیگری نیست که بدان منتهی شود، بلکه این کلیات همان اصول مورد توجه شریعت هستند...».

سپس می گوید: «اینک که حال چنین است، یعنی جزئیات (که اصول شریعت و پایین تر از آن هستند) از آن اصول کلی کمک گرفته اند ـ همچون هر جزئی دیگر نسبت به کلیاتش، در هر نوع از انواع موجودات ـ پس ضروری است که اعتبار این جزئیات، در اجرای ادله خاصه از کتاب و سنت و اجماع و قیاس، متکی و مستند به آن کلیات باشد؛ چرا که محال است جزئیات از کلیات خود بی نیاز باشند و هر کس به نصی در مورد یک جزئی تمسک کند، در حالی که از کلی آن اعراض می نماید، گرفتار خطا و لغزش شده است.»

وی سپس می گوید: «و همان گونه که کسی که تمسک به دلیل جزئی کند و از دلیل کلی اعراض نماید خطا کرده است، به همان نحو هر کس هم که دلیل کلی را اخذ کند و به دلیل جزئی بی توجهی کند، او نیز گرفتار لغزش گردیده است.»

«بنابراین، در هر مسأله ای باید هر دو را مورد توجه قرار داد».

این همان اجتهاد صحیح و کامل ترین اجتهادها است. هر مسأله ای که مطرح شود بایستی آن را با ادلهٔ جزئی در نظر گرفت و نیز در مقابل ادلهٔ کلی و اهداف عمومی شریعت بررسی کرد. هر کس که در اجتهاد و فتوای خود تنها بر آنچه از دلیلی جزئی (آیه، حدیث یا قیاس) می فهمد اتکا و اکتفا کند، اجتهادش از جهت

---

۱ـ الموافقات، ج۳، ص۵ ـ ۱۵.

نارسایی و اختلاف نسبت به اجتهاد شخص دیگر که فقط مقداری از اهداف شریعت را مورد توجه قرار داده و بر حفظ مصالح ضروری و حاجیات و کمالیات تأکید دارد و به دنبال دفع مفاسد است... و سپس شروع به فتوا دادن کرده و بدون مراجعه و توجه به ادلهٔ مخصوص هر مورد و مسأله ای حکم می کند، نارسایی و خلل کمتری نخواهد داشت. در واقع هر دو از وصول به درجه اجتهاد صحیح و مطلوب قاصر و مقصرند:

***«نتیجه آن که ناگزیر باید ادله خاص و جزئی را همراه با توجه به کلیات مورد دقت و توجه قرار داد و بر عکس. و این نهایت نظر مجتهدان مطلق است، و این همان هدف نهایی است که مجتهدان در مسیر اجتهاد بدان نایل شده اند.»***

شاطبی مسألهٔ اول خود را در کتاب «الادله» با این تذکرات خاتمه داده است:

***«صحیح نیست که در مورد این جنبه های مختلف، اهمالی صورت گیرد؛ چرا که تمامی فقه در همین امور است و هر کس که به خطا و لغزش گرفتار شده از همین اهمال بوده است و حقیقت آن عبارت است از: توجه کامل به اهداف شارع و این که پیروی از تصریحات مورد نظر او، چه مطلق و چه مقید، امری واجب است. در واقع بدین گونه است که ارزیابی و شناخت مسائل مطابق مقتضای قواعد شریعت امری صحیح خواهد بود و صورت های صحیح، از آن حاصل خواهد شد.»***

در مسألهٔ دوم از کتاب «الادله»[1] ملاحظه می کنیم به ذکر اصولی می پردازد که برای تکمیل و تفصیل مباحث گذشته، یعنی توجه به اهمیت کلیات و در عین حال در نظر گرفتن جزئیات، برای اظهار نظری اجتهادی لازم است:

یکی از آن موارد این است که اگر دلیل ظنی بازگشت به دلیل قطعی نکند، «باید در آن تحقیق کرد و صحیح نیست که بلافاصله آن را بپذیریم». این نوعی از به

---

۱ـ پیشین، ج ۳، ص ۱۵ ـ ۲۶.

زانو در آوردن ادلهٔ جزئیهٔ ظنیه برای حفظ موقعیت ادلهٔ کلی قطعی است، که در پیشاپیش همهٔ آن ها اهداف کلی شریعت قرار دارد.

یکی از دانشمندان معاصر، که همان استاد عبدالحی بن الصدیق است، این روش اجتهادی را ذکر می کند و سپس می گوید: «دو راه برای مجتهد وجود دارد که بتواند مقصود شارع را از نص درك کند: یکی توجه به دلالت لغوی... همراه با توجه به قواعد کلّی تشریعی و مقدم داشتن آن ها بر ادلهٔ جزئی، هرگاه جمع بین آن ها ممکن نباشد و دوم، توجّه به اهداف شریعت ...»[1].

این روش اجتهادی در فقه صحابه و پیشوایان اهل سنت و به ویژه ابوحنیفه و مالک ریشه دارد. و شاطبی در مسأله ای که ذکر آن گذشت، مثال های فراوانی برای آن ذکر کرده است که علاقه مندان را به مراجعه بدان احاله می کنیم.

حافظ ابن عبدالبر دربارهٔ یکی از مواردی که ویژهٔ ابوحنیفه است می گوید: «بسیاری از اهل حدیث طعنه زدن به ابوحنیفه را جایز شمرده اند؛ چرا که او بسیاری از اخبار آحاد عدول را رد کرده است و این بدان جهت بوده که وی عقیده داشت باید اخبار را بر آنچه از احادیث و معانی قرآن ـ که مجمع علیه است ـ عرضه نمود و هر چه را که با آن توافق نداشت رد کرده، شاذ به حساب آورد.»[2]

بنابراین، این یک نوع از انواع نگرش به جزئیات است که با توجه به کلیات شکل می گیرد و بر همین طریق است که می توان ـ و بلکه باید ـ به ادلهٔ جزئی و احکام خاص توجه نمود و این توجه از طریق التفات به قواعد و اهداف کلی شریعت شکل می گیرد... .

می توان به عنوان مثالی برای این روش اجتهادی، دو مسأله را در این جا ذکر نمود که عبارتند از: تقیید تصرف در حقوق و تقیید الزام آور بودن عقود. مقصود

---

۱ـ نقد مقال، ص۱۰۰.

۲ـ الانتقاء، ص۱۴۹.

در این جا تقیید حقوق ثابت و مشروع و تقیید الزام آور بودن عقودی است که واجد تمامی شرایط شکلی عقد هستند.

گاه مجتهد (در مقام قضاوت یا غیر آن) به مسأله و دلایل خاص آن توجه می کند و ملاحظه می نماید که حق برای صاحبش ثابت است و او دارای حق تصرف، به هر نحو که بخواهد است؛ چرا که در حق یا ملک یا شیء مختص به خود تصرف می کند و این حق برای او ثابت است... ولی این تصرف، آن گاه که نسبت به اهداف و قواعد عمومی شریعت مورد توجه قرار می گیرد، معلوم می شود که لااقل در بعضی از موارد، با آن ها مخالف است.

این جا است که بایستی ـ به مقتضای توجه، هم به کلیات و هم به جزئیات ـ تصرف را مقید به مواردی کرد که تعارضی با کلیات یا اهداف عمومی شریعت نداشته باشد[1].

آنچه که در اصطلاح حقوقدانان تحت عنوان «ممنوعیت سوء استفاده از حق» از آن یاد می شود، از همین باب است و در اسلام و فقه اسلامی، اصلی مورد توجه و اساسی است.

دکتر وهبه الزحیلی حالاتی را که در آن می توان حق را مقید نمود، در پنج مورد به نحو خلاصه آورده است:

۱ ـ قصد ضرر زدن به دیگران.

۲ ـ قصد رسیدن به مقصود و هدفی نامشروع.

۳ ـ مترتب شدن ضرری بزرگ تر از آن مصلحت.

۴ ـ استفادهٔ غیر معمول از حق و موجب ضرر دیگری شدن.

۵ ـ استفاده از حق، همراه با اهمال یا خطا.

---

۱ـ به عنوان مثال در مورد بعضی از اهدافی که می توانند موجب تقیید تصرف در حق گردند، رجوع کنید به: دکتر فتحی الدرینی، الحق و مدی سلطان الدولة فی تقییده، و به ویژه فصل هشتم آن.

می توان تمامی موارد فوق را این گونه جمع کرد و گفت: اگر حق قانونی و مشروع با هدف شارع در مورد رفع ضرر تعارض داشته باشد، در این صورت باید بین این دو مطلب، حتی اگر با تقیید یا نادیده گرفتن مورد جزئی باشد، جمع نمود.

اما تقیید الزام‌آور بودن عقود، مستند بدان است که می دانیم هدف شارع برپا داشتن عدالت و نفی ظلم در تمامی معاملات و به ویژه در عقود است. پس آن گاه که عقد، ظلمی آشکار را نسبت به یک یا چند طرف عقد در بر داشته باشد، دیگر مجتهد نمی تواند به بهانهٔ این که تمامی ارکان و شرایط ظاهری و شکلی عقد موجود است، نسبت بدان تجاهل کند. اگر قرار بود که شرع به کامل بودن شرایط عقد اکتفا کند و توجهی به ظالمانه بودن آن نداشته باشد، باید عقد ربا، بیع مجهول و دیگر عقود غرری و... را مباح می شمرد.

بنابراین، این که شارع به طور کلی در پی جلوگیری از ظلم بوده است، قطعاً روشن و ثابت است و مخصوصاً این امر در عقود روشن تر و آشکارتر است. به همین جهت است که عقود متضمن ظلم (ظلم آشکار) مخالفتی صریح و اساسی با اهداف شریعت دارند. در واقع، عقد، آیین و شریعت متعاقدین نیست. پس اگر از مقررات و حدود شریعت تجاوز کرد، باید آن را نقض و تعدیل نمود تا این که عدالت برای طرفین یا اطراف عقد محقق گردد.

ظلم در عقود نیز گاهی پنهان و ناآشکار است، آن چنان که طرفین ـ یا لااقل ـ طرف متضرر، آن را نمی بیند و بعدها کشف می شود، همان گونه که در غرر و عیب چنین است.

گاهی نیز ظلم از ابتدا آشکار است، ولی یکی از طرفین به خاطر اکراه یا اضطرار، آن عقد را انجام می دهد.

گاه نیز ممکن است عقد در ابتدا عادلانه باشد، ولی بعداً شرایطی بر آن عارض شود که باعث گردد استمرار آن اجحاف و ستم بر یکی از طرفین آن باشد،

در تمامی این موارد آنچه از یک مجتهد ـ چه قاضی باشد و چه غیر آن ـ مطلوب و مناسب است، این است که در مسأله به دقت بنگرد و بدانچه که می تواند توازن و عدالت را محقق کند، اجتهاد نماید.

از موارد خاص و روشنگر در این مسیر، نصوصی است که در مورد خشکسالی و بلاهای طبیعی نسبت به مشتری وارد شده است. در حدیث جابر (ره) آمده است که «پیامبر اکرم(ص) خشکسالی را باعث برداشتن تعهد دانسته، از آنان رفع تعهد می نمود»[1] و «دستور به بخشودن در خشکسالی صادر فرمود»[2]. در مورد دیگر نیز از جابر روایت شده که پیامبر اکرم(ص) فرمود: «اگر به برادرت میوه ای را فروختی و خشکسالی بدان رسید، برای تو حلال نیست که چیزی از او بگیری. مال برادرت را در مقابل چه چیزی بدون حق می گیری؟»[3]

اکنون نمی خواهم وارد مباحث مفصل فقهی در مورد احکام خشکسالی یا عقودی که قبلاً بدان ها اشاره کردیم، گردم، بلکه الان مقصود من بیان اصول اساسی است و به نظر می رسد آنچه گذشت نیز در این زمینه کافی باشد.

### ۳ـ جلب مصالح و دفع مفاسد به طور مطلق

یعنی هر کجا که مصلحتی محقق گردید، بایستی اقدام به جلب و رعایت آن نمود، و هر جا که مفسده ای محقق شد، باید در جهت دفع آن و بستن راهش تلاش نمود، حتی اگر در آن مورد نص خاصی هم موجود نباشد؛ چرا که نصوص عام موجود در مذمت فساد و افساد و مفسدین و نهی از شر و ضرر و در مقابل آن، اجماع بر این که هدف عمومی شریعت جلب مصالح و دفع مفاسد در دنیا و آخرت است، برای ما کافی است.

---

۱ـ ابوداود، نسائی و احمد.

۲ـ صحیح مسلم.

۳ـ مسلم، ابوداود، نسائی، ابن ماجه. اصل عبارت از صحیح مسلم است.

این همان باب مصالح مرسله است که اصولیان اقوال مختلفی در آن مورد اظهار داشته اند، ولی عملاً در فقه تمامی مذاهب، که مورد تبعیت مردم قرار گرفته اند، بدان توجه می شود. اصولیان معاصر نیز بر تأیید حجیّت مصالح مرسله و اهمیت آن برای فقه اسلامی اجماع دارند[1]، و بحث های مفصل آنان در این زمینه معروف و معمول است. من در موارد متعددی در این کتاب بدان اشاره کرده ام.

بعضی از اصولیان شافعی[2] نیز قبل از همه بدان قائل شده اند و در آن شرایطی مطرح کرده اند که هیچکس در مورد آن ها با ایشان مخالفتی ندارد. مهم ترین این شرایط همراهی آن ها با اهداف و مقاصد شارع است. همان گونه که غزالی ـ چنان که گذشت ـ معتقد است که «اگر مصلحت را به مراقبت بر هدف شارع تفسیر نماییم، دیگر جایی برای اختلاف در پیروی از آن نمی ماند، بلکه بایستی قطع بر حجت بودن آن پیدا کرد...»[3].

سخن دیگری نیز از وی گذشت که می گوید: «ما گاه مصلحت را نشانی برای حکم به حساب می آوریم، و زمانی دیگر حکم را به عنوان نشانه ای برای مصلحت می شناسیم.»[4]

آنچه که اکنون بیشتر مورد نظر من است، همان قسمت اول کلام او است؛ یعنی این که گاهی مصلحت نشانه و دلیلی بر حکم می گردد.

وی این امر را به شکلی دیگر مورد تأکید قرار داده، می گوید: «هر هدفی که با حکمی مناسبت داشته باشد و در احکام شرع مورد توجه قرار گرفته و اصلی

---

۱ـ دست کم همان گونه که امام احمد می گوید: مخالفتی در مورد آن سراغ نداریم.

۲ـ تنها به ذکر شافعیان پرداختم، بدان جهت که مشهور آنان انکار حجیت مصالح مرسله است و پیش از این تردید امام شافعی را در این مورد نقل کردیم.

۳ـ المستصفی، ج۱، ص۳۱۱.

۴ـ المنخول، ص۳۵۵.

قطعی، از کتاب یا سنت یا اجماع، آن را رد نکند، باید بدان قائل شد، حتی اگر اصلی معیّن بدان گواهی ندهد.»[۱]

شاطبی آن گاه که سخن ذیل را می گوید، از این کلام پیش تر نمی رود. وی می گوید: «هر اصل شرعی که نص معینی بر آن گواهی نمی دهد و با تصرفات شرع متناسب است و با ادلهٔ شرعی معلوم می شود که هدف و مقصد آن مورد توجه قرار گرفته است، اصلی صحیح است و می توان بر مبنای آن حکم نمود و بدان رجوع کرد. البته این در صورتی است که در مورد آن، همراه با تمامی ادلّه اش، قطع و یقین حاصل شده باشد.»[۲]

وی سپس برای آن به استدلال مرسل و استحسان مثال زده است و هر دو، رعایت مصلحت است. پس رعایت مصلحت ـ اگر حقیقتش با اهداف شارع سازگار باشد ـ اصلی مقطوع است، باید آن را تحکیم کرد و مبنای کار قرار داد. پذیرش و به کار بستن قیاس اولی بر پذیرش و به کار بستن این نوع مصالح نیست. از امام الحرمین نیز این جمله قبلاً نقل شده که حفظ مصالح ضروری حتی بر قیاس جلی هم مقدم است، و استحسان تنها عبارت است از مقدم داشتن رعایت مصلحت بر قیاس. شاطبی می گوید: «به همین نحو، اصل استحسان بنا به نظر مالک بر این اصل مبتنی است؛ چرا که معنای آن به مقدم داشتن استدلال مرسل بر قیاس بازگشت می کند.»[۳]

وی سپس در کتاب اجتهاد تأکید می کند که استحسان مورد نظر مالک «مقتضایش بازگشت به مقدم داشتن استدلال مرسل بر قیاس»[۴] است و این به معنای اعتماد به صِرف رأی و استصلاح شخصی نیست، بلکه عبارت است از

---

۱ـ پیشین، ص۳۶۴.
۲ـ الموافقات، ج۱، ص۳۹.
۳ـ پیشین، ص۴۰.
۴ـ پیشین، ج۴، ص۲۰۶.

عمل به شرع و اهداف کلی آن: «آن کس که استحسان می کند، به ذوق خواستهٔ خودش رجوع نمی کند، بلکه به آنچه اجمالاً از اهداف شارع، در مورد امثال آن شی مورد نظرش می شناسد، رجوع می کند؛ مانند مسائلی که قیاس در آن ها چیزی را اقتضا می کند ولی به از بین رفتن مصلحتی یا پیش آمدن مفسده ای در مورد دیگر منجر خواهد شد... »[1].

پس اگر مصلحتی ثابت شد و سازگاری آن با اهداف شارع معلوم گردید، همان گونه که دکتر بوطی می گوید[2]، دیگر معنایی ندارد آن را مقید کنیم که مخالفتی با قیاس نداشته باشد؛ زیرا چنین مصلحتی به خودی خود اصل و بذاته هدف است. پس چگونه باید در مقابل قیاس های جزئی ظنی که وسیله هستند و نه هدف، محکوم واقع گردند؟!

علاوه بر آن، اعتماد و اتکا بر مصالح حقیقی که شرعاً مورد احترام هستند، قیاسی کلی است و کلی، در صورت تعارض و عدم امکان جمع، بر جزئی مقدم است. این قیاس کلی یا بهتر بگوییم: قیاس مبتنی بر مصلحت، همان است که ابن رشد (نوه) آن را با نام «قیاس مرسل» ذکر کرده است. وی می گوید: «اگر افلاس و اعسار بدهکاری که مدعی افلاس است، معلوم نباشد، حبس می شود تا یا افلاس او ثابت شود و یا طلبکار آن را بپذیرد. وی می گوید: فقها بر این امر اجماع دارند، اگرچه روایت و نص صحیحی بر این حکم دلالت نداشته باشد... . وی سپس می گوید: و این دلیلی است برای پذیرفتن قیاسی که مصلحت مقتضی آن است و این همان است که قیاس مرسل نامیده می شود. »[3]

---

۱ـ پیشین.

۲ـ ضوابط المصلحه، ص ۲۱۶ به بعد. وی پس از این که شرط می کند مصلحت جزء اهداف شارع قرار گیرد، با کتاب معارض نباشد، با سنت سازگار باشد، شرط چهارم را عدم معارضهٔ آن با قیاس ذکر می کند.

۳ـ بدایة المجتهد، ج ۲، ص ۲۲۰.

پس آن قیاسی است مرسل که مستند به اصل مشخص و معینی نیست، ولی «مصلحت آن را اقتضا می کند.» دکتر حسن ترابی آن را «قیاس گسترده» نامیده، وی پس از این که شرط می کند که مصلحت جزء اهداف شارع قرار گیرد، با کتاب معارض نباشد، با سنت سازگار باشد، شرط چهارم را عدم معارضهٔ آن با قیاس ذکر می کند. و دیگران را به وسعت در این نوع از قیاس فرا می خواند. وی می گوید: «چه بسا برای ما مفید است که در قیاس بر جزئیات نیز وسعت قائل شویم و گروهی از نصوص را مورد توجه قرار دهیم و از مجموع آن ها هدفی معین از اهداف دین یا مصلحتی معین از مصالح مورد نظر آن را استنباط کنیم، سپس آن هدف را در هر یک از شرایط و وقایع جدید وجود داشت، پی جویی کنیم. این فقه ما را به فقه عمربن خطاب نزدیک می کند؛ چرا که آن، فقه مصالح کلی و گسترده است، تماسی با ویژگی ها و خصوصیات واقعیات معین، به طور تفصیلی و دقیق ندارد ـ تا بخواهد در مورد هر موضوعی به قیاس موارد مشابهی که سابقاً محقق شده حکم نماید ـ بلکه جهت گیری های شریعت اولیه و روش آن را مورد توجه قرار می دهد و در پرتو آن تلاش می کند که زندگی امروزه را جهت دهی نماید...»[1].

وی آن را «قیاس اجمالی» و قیاس مصالح مرسله نیز نامیده است. بنابراین به اسم اول بازگشتیم، نامی که نزد اصولیان آشنا است و آن مصالح مرسله است. البته باید دانست که تعدد این اسامی، اتفاق نظر پیرامون موضوع مورد بحث را مورد تأکید قرار می دهد و بر روشنی و وضوح آن می افزاید. به عبارت دیگر، ارزش و اعتبار مصلحت و ضرورت توجه و رعایت به جلب و حفظ آن در اجتهاد، حتی اگر دربارهٔ آن و در تعیین موارد آن نص خاصی هم وارد نشده باشد، به خوبی روشن می گردد.

---

۱ـ تجدید اصول الفقه الاسلامی، ص۲۴.

یکی از فتاوی مصلحت گرایانهٔ امام ابواسحاق آن است که صاحب «المعیار» ذکر می کند. وی می گوید: از شاطبی دربارهٔ فردی سؤال شد که برای ذبح، سلاّخی تعیین شده است و قصّابان با وجود این که به این امر راضی نیستند و می خواهند خود متصدی ذبح و سلاّخی احشام خود باشند و به خوبی هم از عهدهٔ انجام این کار بر می آیند، ولی با این حال ملزم شده اند که اجرت او را بپردازند. آیا برای این فرد اشتغال به چنین کاری جایز و اجرت آن با توجه به این موارد حلال است؟

وی پاسخ داد: «تعیین چنین فردی برای ذبح یا با توجه به مصالح بوده است و یا بدون آن. اگر با توجه به مصلحت بوده ـ به خاطر توجه او به نماز و احکام ذبح و دیگر احکام شرعی مربوطه ـ اشکالی ندارد و اجرت در چنین مواردی جایز است؛ چرا که عموم مردم باید آنچه را که بر مبنای مصلحتشان حکم می شود، بپذیرند و چنانچه در این مورد، مسأله به همهٔ سلاخ ها واگذار شود، کسانی هم که نماز خوان نیستند یا درمستی به سر می برند یا عمداً ذکر «بسم اللّه» را ترك می کنند و یا امثال این اشکالات را دارند، به عمل ذبح و سلاّخی خواهند پرداخت و اصولاً چنین تصمیمی برای تعیین چنین فردی در این زمان به جهت فراوانی چنین فسادهایی اتخاذ شده است. اما اگر تعیین این فرد بدون توجه به مصالح[1] باشد، بلکه افراد دیگری که برای تعیین به چنین مسؤولیتی احقّ از او هستند، وجود دارند، در این صورت، این فرد کاری ناشایست انجام داده، به ویژه اگر اجرت را به اکراه از قصابان گرفته باشد. بنابراین، بر او واجب است که از این حرفهٔ خود توبه کند و از عهدهٔ آنچه که از قصّاب ها برای یاران خود ستانده است بر آید ...»[2].

---

۱ـ یعنی فقط به دلیل رفاقت، قرابت، دوستی، رشوه و یا ... باشد.

۲ـ المعیار، ج۱۱، ص۱۲۶.

در موردی دیگر، فتوایی مشابه این فتوا را می یابیم که الونشریسی نظر شاطبی را نقل می کند. مسأله مربوط است به جواز تعیین مالیات، آن گاه که بیت المال نتواند مصالح عمومی مردم را ایفا نماید، مستند وی در این فتوا نیز مصلحت مرسله است.

اختلاف شاطبی و استادش ابوسعید بن لب، که قائل به عدم جواز بود، در این زمینه مشهور است ... »[1].

در همین مورد الونشریسی استفتای دیگری را از فقیه قاضی ابو عمربن منظور[2] نقل کرده است که در دیدگاه مصلحت گرای متعادل و منسجم می تواند به عنوان نمونه و مثال محسوب گردد. در مقدمات و چگونگی آن آمده است:

*«اصل آن است که از مسلمانان مبلغی غیر از وجوه شرعی واجب، خواسته نشود و تنها از آنان زکات و وجوهات دیگری که در قرآن و سنت واجب دانسته شده، همچون «فیء»، معدن وارث کسی که بیت المال وارث او است، اخذ گردد و اصولاً با همین وجوه است که می توان جامعه را اداره کرد و لشکر و سپاه و آنچه به مصلحت مسلمین است فراهم نمود و کمبودها را جبران کرد.*

*اما اگر بیت المال از تأمین مصارف ارتش و ارتشیان و مایحتاج آنان، چون وسیله و ابزار جنگ و نفرات عاجز شود، در این صورت باید مخارج مربوطه بین تمامی مسلمانان توزیع و بدین وسیله تأمین گردد. در این مورد گفته شده است: این حکم صادر می شود و مستند آن، این آیهٔ شریفه است که: قالوا یا ذاالقرنین ان یأجوج*

---

۱ـ ر. ك: پیشین، ص۱۳۱؛ نیل الابتهاج، ص۴۹ ـ ۵۰؛ الاعتصام، ج۲، ص۱۲۱ ـ ۱۲۳.

۲ـ قاضی ابوعمر بن منظور، عثمان بن محمد یکی از مشاهیر اهل فتوا در اندلس بود. صاحب «المعیار» بسیاری از فتاوای او را نقل کرده است که بعضی از آن ها تاریخ های متفاوتی در حدود ثلث اول قرن هشتم را دارد و در یکی از آن ها آمده است که او آن فتوا را برای نویسنده ای املا کرده و او آن را نوشته است؛ چرا که گرفتار بیماری بوده و نمی توانسته است با دست خود آن را بنگارد. تاریخ این فتوا بیستم ذی الحجه ۷۲۵ هجری ذکر شده است (المعیار، ج۳، ص۱۷۶).

*ومأجوج مفسدون فی الارض فهل نجعل لک خرجاً ... ؛ گفتند: ای ذوالقرنین! یأجوج و مأجوج در زمین فساد می کنند پس آیا ما برای تو خراجی قرار دهیم ... »*

ولی چنین فتوایی جز با شرایط زیر جایز نخواهد بود:

اول این که: نیاز معین شود. پس اگر در بیت المال به حد کافی موجودی برای تأمین آن نیاز موجود باشد، دیگر جایز نیست بر آنان چیزی واجب گردد؛ چرا که پیامبر اکرم(ص) فرموده است: «لیس علی المسلمین جزیة؛ بر مسلمانان جزیه واجب نیست.» و نیز «لایدخل الجنة صاحب مکس؛ مالیات بگیر در بهشت داخل نمی شود.» و این باز می گردد به گرفتن اموال از روی ظلم و جور.

دوم این که: در مصرف تعیین شده به نحو عادلانه به کار رود. جایز نیست که آن مال را به خود اختصاص دهد و مسلمانان از آن بهره ای نبرند؛ به نحو اسراف آمیز آن را خرج نکند و به کسی که مستحق آن نیست نپردازد؛ به کسی هم بیش از آنچه مستحق آن است، پرداخت نکند.

سوم: آن مال را در مصرف ضروری خود خرج کند، نه هر چه اراده کرد.

چهارم: پرداخت چنین سهمی بر عهده کسی باشد که بدون فشار و تعدی و ضرر قادر به پرداخت آن باشد و آن کس که مالی ندارد یا مال کمی دارد، نباید چیزی بپردازد.

پنجم: در هر زمان که چنین تصمیمی اتخاذ شود، ابتدا بررسی کامل به عمل آید، چه بسا زمانی فرا برسد که بیت المال فزونی بگیرد و نیازی به چنین روشی نباشد... .»[۱]

امروزه ـ و پیش از این نیز ـ فقه ما بیش از هر چیز دیگر به این سنجش قوی و مستحکم مصالح و حرص و عطش فراوان بر حفظ مصالح اسلام و مسلمانان نیازمند است. بدون شک این امر نیاز به آگاهی فراوان به مصالح و مفاسد دارد و

---

۱ـ المعیار، ج۱۱، ص۱۲۷ـ۱۲۸.

آشنایی با اهداف شریعت را در سطحی عالی می طلبد. شاطبی معتقد است که اصولاً اجتهاد در اندازه گیری و رتبه بندی مصلحت ها به چیزی غیر از این نیازمند نیست. وی می گوید: «اگر اجتهاد به بررسی و استنباط از نصوص تعلق گیرد به ناچار بایستی آشنایی با زبان عربی را در آن شرط کرد، و اگر با اهداف و مصالح و مفاسد، بدون آنچه که نصوص مقتضی آن است، ارتباط پیدا کند یا از سوی کسی که در نصوص اجتهاد می کند، پذیرفته شود، دیگر نیازی در این مورد به آشنایی با زبان عربی نیست، بلکه تنها آشنایی با اهداف شرع لازم است، که از احکام شرع به طور موردی و کلّی حاصل می گردد.»[1]

**۴ـ توجه به عواقب**

مقصود آن است که مجتهد، آن گاه که اجتهاد می کند، حکم می دهد و فتوا صادر می کند، بر او لازم است که نتایج افعال را که مورد حکم و افتای او قرار می گیرند، مورد ارزیابی قرار دهد و عواقب حکم و فتوای خود را بررسی کند و گمان نکند که وظیفهٔ او تنها در صدور حکم شرعی خلاصه می شود، بلکه وظیفهٔ مهم او آن است که در مورد هر کاری که حکم می کند، به نتیجه و عواقب آن نیز بیندیشد، و در حالی به صدور حکم بپردازد که به آثار و نتایج آن نیز توجه دارد... و اگر چنین کاری نکند، به درجهٔ اجتهاد نرسیده و یا در این امر، مقصّر است و کوتاهی نموده است.

این امر فرع است بر این که «احکام تابع اهداف خود هستند». پس مجتهدی که به نام شرع سخن می گوید، بایستی علاقه و حرص فراوان داشته باشد که احکام به اهداف خود برسد و تکالیف شرعی به بهترین نتایج و عواقب منتهی شود.

---

۱ـ الموافقات، ج۴، ص۱۶۲.

پیشوای ما این اصل را چنین بیان می کند: توجه به عواقب و نتایج افعال در شرع، مورد نظر و توجه بوده است، چه افعال موافق و چه مخالف باشند. این بدان معنا است که مجتهد در مورد هیچ یک از افعالی که از مکلفان صادر می شود، حکم به اقدام یا خودداری صادر نکند مگر بعد از دقتی که در نهایت و نتیجه آن عمل می نماید... »[1].

در این باب مواردی از سنت پیامبر اکرم(ص) وجود دارند که راهنمای ارزشمندی برای ما محسوب می شوند:

پیامبر اکرم(ص) با وجود این که منافقان را می شناخت و می دانست که آنان مستحق اعدام هستند، ولی از کشتن آنان امتناع نمود و فرمود: «می ترسم که مردم بگویند: محمد یاران و اصحاب خود را می کشد.»[2] و نیز اقدامی در جهت تجدید بنای کعبه نکرد تا این که در بین عرب ها که بسیاری از آنان تازه مسلمان شده بودند، موجب سر و صدا نشود. آن حضرت خطاب به عایشه فرمود: «آیا نمی بینی که قوم تو وقتی کعبه را بنا نهادند، آن را بر پایه هایی که ابراهیم بنا نهاده بود بنا نکردند؟» و سپس فرمود: «اگر قوم تو کلمات کفر آمیز نمی گفتند، من کعبه را تجدید بنا می کردم.»[3] و آن گاه که بادیه نشینی در مسجد ادرار کرد و اصحاب برای جلوگیری و منع او برخاستند، آن حضرت فرمود: «او را از بول کردن منع نکنید، او را رها کنید...[4] تا آخر حدیث.»

بنابراین، مشاهده می شود که اگر توجه به عواقب و نتایج امور مطرح نبود، باید قتل منافقان، بر گرداندن ساختمان خانه خدا بر پایه هایی که حضرت ابراهیم فراهم آورده بود و منع عرب بادیه نشین از اتمام عمل زشت و شنیعش

---

۱ـ پیشین، ص۱۹۶.

۲ـ حدیث مورد اتفاق است.

۳ـ این روایت الموطأ است، ج۱، ص۳۶۳.

۴ـ بخاری، مسلم و دیگران این روایت را آورده اند.

واجب می بود؛ ولی در مورد اول به انزجار و تنفر مردم از اسلام می انجامید؛ چرا که همه دچار ترس و اضطراب می شدند که مبادا به تهمت نفاق کشته شوند... و دومی منجر می شد به این که عرب ها معتقد شوند پیامبر مقدسات مردم را منهدم می کند و آثار آن ها را دگرگون می کند. نتیجهٔ سومی نیز جز این نبود که آن عرب بادیه نشین بدن و لباس خود را نجس می کرد و چه بسا جاهای دیگری از مسجد را هم آلوده می نمود و یا موجب صدمات و ضرر بهداشتی برای او می گردید... .

از دیگر فتاوای مشمول این باب، فتوایی است که از ابن عبّاس روایت شده در پاسخ سؤال فردی که پرسید: آیا کسی که مؤمنی را عمداً به قتل رسانده می تواند توبه کند، جواب داد: نه، جز آتش چیزی برای او قابل تصور نیست. وقتی سؤال کننده رفت، به ابن عباس گفته شد: آیا پیش از این هم به ما چنین فتوا داده بودی؟ به ما چنین فتوا می دادی که قاتل نیز می تواند توبه کند و توبهٔ او مورد قبول واقع می شود. وی گفت: به نظرم آمد که او فردی غضبناك است و می خواهد برود و مؤمنی را به قتل برساند. آن گاه که به دنبال سؤال کننده رفتند و دربارهٔ حقیقت مسأله تحقیق کردند، دریافتند که واقعاً نیز چنان بوده است[1].

زنی نزد عبدالله بن مغفل آمد، از وی دربارهٔ زنی سؤال کرد که در اثر روابط نامشروع باردار شده و آن گاه که فرزندش به دنیا آمده او را کشته است. وی پاسخ داد: عاقبتش چیست؟ جز آتش جهنم چیزی نیست. زن گریه کنان برگشت. عبدالله بن مغفل او را فراخواند و سپس گفت: کار تو یکی از این دو امر است: «و من یعمل سوءاً او یظلم نفسه ثم یستغفر الله یجد الله غفوراً رحیماً؛ هر کس عمل بدی انجام دهد یا به خود ظلم کند، سپس استغفار نماید، خداوند را بخشنده و مهربان خواهد یافت.» راوی می گوید: زن با شنیدن این آیه اشک هایش را

---

۱ـ تفسیر قرطبی، ج۴، ص۹۷.

پاك کرد و رفت[1] .

عبدالله بن مغفل پس از این که به او جوابی تند و تکان دهنده داد تا برگردد و توبه کند، ملاحظه کرد که این جواب ممکن است او را از رحمت خداوند مأیوس کند و این به خودکشی او یا تداوم در اعمال نامشروع و یا عواقب ناپسند دیگری منجر شود، به همین جهت از جواب اول خود به جواب دیگری که مناسب وضعیت او بود، عدول نمود.

دانشمندان مقرر داشته اند که فتوا مخصوص به زمان، مکان و شخصی است که سؤال می کند و توجه به عواقب امور نیز ـ که مورد بحث ما است ـ به تمامی این موارد نیاز دارد. به شناخت چگونگی اوضاع و احوال، زمان و مکان و اشخاص نیاز دارد تا فتوا دهنده بتواند نتایج افعال و آثار فتوایش را بر آن ارزیابی کند.

آنچه شاطبی آن را «تحقیق مناط خاص»[2] می نامد نیز از همین باب است . با این توضیح که: تحقیق عالم در مورد مناط حکم، گاه عام است؛ مانند تحقیق در مورد فقیری که مستحق زکات است یا در مورد زانی محصن یا در مورد معنای عدالت در شهادت و روایت و... و گاه خاص است؛ به عبارت دیگر به شخص معینی تعلق می گیرد، برای شناختن احکامی از شرع که با وی مناسبت دارد و بر او منطبق است و این که این مناسبت و انطباق تا چه حدی است.

پس اجتهاد دراین گونه موارد خاص نیاز به نوع خاصی از مجتهدان دارد؛ لذا کافی نیست که مجتهد قانون شناس باشد و در شناخت متون و نصوص شریعت و جزئیات آن مهارت داشته باشد، بلکه ضروری است علاوه بر آن، در آشنایی با خصوصیات روانی افراد و راز و رمزها و ویژگی هایش نیز مهارت داشته باشد و درمورد شرایط و تحولات اجتماعی و تأثیرات آن نیز آشنایی کامل داشته باشد.

---

۱ـ طبری، جامع البیان، در تفسیر آیهٔ مذکور (نساء، آیهٔ ۱۱۰).
۲ـ الموافقات، ج ۴، ص ۹۷.

شاطبی می گوید: «کسی که توانایی چنین تحقیق خاصی را داشته باشد، همان است که به او نوری اعطا شده که به وسیلهٔ آن جان ها و مرام آن ها و تفاوت ادراك آنان و قدرت پذیرش تکالیف را از سوی آنان خواهد شناخت و به میزان پشتکار آن نفوس، بر انجام وظیفه یا ضعف آن ها ورو کردن و توجه آن ها به لذات زود گذر یاعدم توجه به آن ها پی خواهد برد. وی بر هر نفسی آن دسته از احکام وارده را باز می کند که با آن مناسبت دارد. بنابراین که هدف مورد نظر شرعی در تلقی تکلیف همین باشد...»[1].

در جای دیگری می گوید: «دارندهٔ چنین مرتبه ای ربانی، حکیم، راسخ در علم، عالم، فقیه، عاقل و... نامیده می شود» و یکی از ویژگی های اجتهاد او این است که «پیش از پاسخ دادن به سؤالات به عواقب امر نیز توجه دارد» در حالی که افراد دیگر به عواقب امور توجهی ندارند و صرفاً به سؤالات پاسخ می گویند.[2]

برداشت علما از این حدیث نبوی نیز در این باب مفید است که «اگر حکم کننده حکم کند و اجتهاد نماید، چنانچه در اجتهاد خود راه صواب رفته باشد، دو اجر دارد، و اگر حکم کند و خطا کرده باشد، یک اجر خواهد داشت.»[3] شاید بتوان گفت که این حدیث دلالت دارد بر این که سزاوار است حکم کننده هر بار که حکم می کند اجتهاد کند؛ به عبارت دیگر، هر گاه که خواست حکم کند، اجتهاد کند. و نباید یک بار اجتهاد او، وی را از اجتهادهای دیگر در مسائل مشابه، بی نیاز سازد؛ چرا که هر مسأله ای هر چند هم با دیگر مسائل مشابهت داشته باشد، ولی با این حال دارای ویژگی های خاص خود است. قرطبی می گوید: «از این کلام، صحت آنچه اصولیان می گویند روشن می شود. آنان عقیده دارند که مجتهد در هنگام وقوع پیش آمدهای مختلف نباید بر اجتهاد پیشین خود اتکا و

---

۱ـ پیشین، ص۹۸.
۲ـ پیشین، ۳۲.
۳ـ مسلم آن را روایت کرده.

اعـتـمـاد کند، بلکه بر او لازم است کـه بـار دیگر نـظری مـجـدد بر مـسـأله بیفکند...»[1].

پس، به کـارگیری و توجه به ملاک ها و مناط های ویژه در افـراد، حـوادث، زمان ها و مکان های مختلف ... از مسائلی است که به مجتهد در شناخت عواقب امور و ارزشیابی صحیح آن ها کمک می کند تا اجتهـاد و افتای خـود را بر مبنای آن شکل دهد تا به اجرای عواقب و نتایجی که مورد نظر شارع بوده، نزدیک تر گردد و از آنچه منع و دور کردن آن مورد توجه وی بوده، دور شود.

---

۱ـ الجامع لاحکام القرآن، ج۱۱، ص۳۱۰ ـ ۳۱۱.

خاتمه

# افق های تحقیق در مقاصد

در این خاتمه نمی خواهم ـ آن گونه که معمول است ـ مجدداً به بررسی آنچه مطرح شد بپردازم و مطالب مفصل گذشته را به صورتی اجمالی بیان نمایم ... مطالب با همهٔ محاسن و معایبش گذشت و ممکن است که ـ اگر خداوند توفیق دهد ـ بار دیگر برای تتمیم آن مطالب و تصحیح خطاها و اصلاح نقایص آن بدان ها بازگردم ... .

این بدان جهت است که اگر چه احساس سطحی و زودگذری به من می گوید که این بحث را به پایان برسانم، ولی احساسی دیگر بر سینه ام سنگینی می کند و فکرم را مشغول می دارد و آن این است که من هنوز بحث را به پایان نبرده ام و تمامی آنچه مورد بحث قرار دادم و یا تا حدودی به تعمق در آن پرداختم، اقتضا می کند که بیش از پیش به بحث و بررسی و تحریر و تقریر آن بپردازم ... .

به همین جهت در این خاتمه فقط اکتفا می کنم به این امر که بعضی از مسائل کلّی و قضایایی را که بحث و بررسی بیشتری را اقتضا می کند تذکر دهم ... و این کار من از سویی اقرار است بر این که بحثی را به ویژه در مورد این اصول کلی به انجام نرسانده ام و از سویی دیگر در صدد برانگیختن و ترغیب اهل دانش هستم تا

عنایتی کنند و در جهت استحکام مرزهای مکتب فقهی و اصولی ما به سد ثغور بپردازند و به روشنی و وضوح این بحث ها بیفزایند. قضایایی که مورد نظر هستند، عبارتند از آنچه در پی می آید:

۱ ـ اهداف و مقاصد شرع چگونه شناخته می شوند؟ یا آن گونه که دکتر عبدالمجید نجار تعبیر می کند: روش های کشف اهداف شریعت چگونه است؟ اصولیان آنچه در باب این موضوع در نظر داشته اند تقدیم کرده اند، همان گونه که تجربه خود را در چگونگی کشف بسیاری از اهداف از طریق استقرا مطرح نموده اند. شیخ ابن عاشور نیز مواردی بدان ها اضافه نموده است... و تمامی این موارد موجب سهولت حرکت در مسیر بررسی های عمیق تر، دقیق تر، ضابطه مندتر و منقح تر در این موضوع بزرگ، که به عنوان مدخلی علمی و صحیح برای توسعهٔ کشف اهداف عام و خاص شرع مطرح هستند، می گردد.

۲ ـ استقرای بیشتر در احکام شریعت و استنباط علل آن ها برای وسعت بخشیدن به تابلو اهداف شریعت و اجماعی قرار دادن آن ـ تا آن جا که ممکن است ـ در بین دانشمندان تا در فقه و اجتهاد امروز و فردای ما مورد مراجعه و استفاده قرار گیرد.

۳ ـ بازنگری در انحصار ضروریات در پنج امر معروف و شناخته شده؛ چرا که این ضروریات ـ به حق ـ دارای هیبت و عظمتی فراوان گردیده اند و سزاوار نیست که بعضی مصالح ضروری دیگر را، که دین موقعیت آن ها را بالا برده است، از چنین موقعیتی محروم سازیم، به ویژه آن که گاه اهمیت و شمول آن ها از بعضی از این ضروریات پنج گانه کمتر نیست و می دانیم که این انحصار در موارد پنج گانه، امری اجتهادی است و همان گونه که ملاحظه شد ذکر مواردی زائد بر این پنج مورد از قدیم معمول بوده است. اخیراً نیز استاد احمد خمیلیشی بر آن شده است که عدالت، حقوق و آزادی افراد را نیز به ضروریات پنج گانهٔ مورد نظر

در اهداف شریعت اضافه کند ...[1].

الآن نمی‌خواهم چیزی را قبل از موعد و در غیر جای خودش مطرح کنم، بلکه معتقدم که باید این موضوع را با موازین و ادلّهٔ علمی بازگشاییم.

۴ـ بررسی تفصیلی بیشتر در مورد ضروریات مکمّل، حاجیات و کمالیات، و تلاش در جهت وضع ضوابط روشنی برای مراتب مختلف تمامی مصالح و میزان ثبات و تغییر در آن.

۵ـ استخراج و بررسی تفکر اهداف گرایانهٔ امامان و دانشمندان بزرگ که به نظر می‌رسد دارای توجه بیشتری به اهداف شرع هستند. در این امر باید از فقهای بزرگ در میان اصحاب شروع کرد و پیشوایان چهارگانهٔ اهل سنت را از نظر گذراند و به دیگران چون ترمذی حکیم و امام طبری پرداخت ... .

۶ـ و به صورتی کلی تر، تحقیق و بررسی اجرای اهداف در فقه اسلام و این که این امر چگونه و تا چه میزان انجام خواهد شد؟ و اهدافی که مورد اتفاق هستند کدامند؟ و اهدافی که ذکر شده اند و مخالفتی با آن ها نشده چیستند؟ ... .

۷ـ از طریق بحث در این موضوعات و موضوعات دیگر باید تلاش کرد که «ضوابط اجتهاد بر مبنای اهداف» را وضع نمود تا این که این روش اجتهادی، راهی برای همگانی شدن اجتهاد نگردد و ما به ناچار به دنبال آسان ترین عکس العمل، یعنی بستن باب اجتهاد، نرویم و یا لااقل اجتهاد را به پناه گرفتن در قلعهٔ ظواهر و احتیاطات وادار نسازیم.

من به ناچار، تلاش کردم که بعضی ویژگی های اجتهاد مبتنی بر اهداف شرع را بیان کنم. ولی میان ویژگی ها و ضوابط فاصله بسیار است. بنابراین، این کوشش و تلاش، تنها گامی در این راه بود. اگر این راه را درست پیموده ام، بسیار خوب است و جای شکر گزاری دارد، والاّ موجب حرکت و انگیزه ای خواهد شد

---

۱ـ وجهة نظر، ص ۲۴۹ـ ۲۵۰ و ۳۰۰.

برای آنان که می توانند در موضوع، کلاً یا جزءاً، تعمق و تحقیق بیشتری بکنند.

وبالاخره آیا گسترش دادن دامنهٔ بحث اهداف، موجب آن خواهد شد که آنچه شیخ محمد طاهر بن عاشور خواستار آن شده محقق گردد؟ بدین معنا که اهداف شرع و مسائل قطعی آن استخراج شده به نام «علم مقاصد شریعت»[1] نامیده شود؟ یا آن گونه که گروهی از اصولیان معاصر[2] معتقدند اهداف، جزئی از علم اصول فقه است که سزاوار نیست از آن جدا گردد؟

حق آن است که اگر بپذیریم توجه کامل به اهداف دین و وسعت دامنهٔ مباحث مربوط به آن امری ضروری است، این سؤال نمی تواند دارای اهمیت زیادی باشد. پس از اتفاق نظر بر این امر، علم نامیده شدن یا نشدن آن، مسأله ای ساده است. شاید آنچه شیخ عبدالله دراز اظهار داشته، ما را ـ اگرچه برای مدتی ـ از این سؤال و جواب معاف می دارد. وی معتقد است: «استنباط احکام دارای دو رکن است: یکی علم زبان عربی و دومی علم اسرار شریعت و اهداف آن.»[3] و علم اصول فقه از این دو علم تشکیل می شود. پس اهداف، علم است و رکنی است در علم... و مهم مسمّا است نه اسم و هدف است نه وسیله.

و سپاس خدای را، همان گونه که سزاوار بزرگی و جلال و قدرت عظیم او است، و سلام و درود خداوند بر سرور و سالار ما محمد(ص) و دودمان او باد.

**شب سه شنبه ۲۰ ربیع الاول نبوی، ۱۴۰۹**

**مطابق اول نوامبر ۱۹۸۸**

---

۱ـ مقاصد الشریعة الاسلامیه، ص۸.

۲ـ مانند دکتر عجیل النشمی (در مجلة الشریعة و الدراسات الاسلامیة، شماره ۲ که در دانشکدهٔ شریعت دانشگاه کویت منتشر می شود.)

۳ـ از مقدمه اش بر الموافقات، ج۱، ص۵.